

**LATVIJAS UNIVERSITĀTES
RAKSTI**

730. SĒJUMS

Teoloģija

**SCIENTIFIC PAPERS
UNIVERSITY OF LATVIA**

VOLUME 730

Theology

SCIENTIFIC PAPERS
UNIVERSITY OF LATVIA

VOLUME 730

Theology

LATVIJAS UNIVERSITĀTES
RAKSTI

730. SĒJUMS

Teoloģija

UDK 2(082)

Te 566

Galvenā redaktore

Dr. phil. Iveta Leitāne – LU Teoloģijas fakultātē

Redkolēģija

Dr. theol. h. c. Juris Cālītis – LU Teoloģijas fakultātē

PhD Anta Filipsons – LU Teoloģijas fakultātē

Dr. theol. Ralfs Kokins – LU Teoloģijas fakultātē

Dr. phil. Jānis Sikstulis – LU Teoloģijas fakultātē

Dr. theol. Leons Gabriels Taivans – LU Teoloģijas fakultātē

PhD Normunds Titāns – LU Teoloģijas fakultātē

Dr. theol. Juris Rubenis – Rīgas Luterā draudze

Dr. phil. Valdis Tēraudkalns – Bībeles biedrība

Dr. habil. theol. Eberhards Jüngels (Eberhard Jüngel) – Kārļa Eberharda Tībingenes universitātē

Dr. habil. theol. Hermanis Lichtenbergers (Hermann Lichtenberger) – Kārļa Eberharda Tībingenes universitātē

Dr. habil. theol. Stefāns Šreiners (Stefan Schreiner) – Kārļa Eberharda Tībingenes universitātē

Dr. habil. phil. Frīdrike Šika (Friedrike Schick) – Kārļa Eberharda Tībingenes universitātē

Dr. habil. phil. Jozefs Hanss Jākobs Šneiders (Josef Hans Jakob Schneider) – Kārļa Eberharda Tībingenes universitātē, Rio Grande do Sul Federālā universitātē, Portalegri

Dr. habil. phil. Burkhard Gładigovs (Burkhard Gladigow) – Kārļa Eberharda Tībingenes universitātē

Dr. habil. soc. Ginters Kērsers (Günter Kehr) – Kārļa Eberharda Tībingenes universitātē

Dr. habil. phil. Ginters Figals (Günter Figal) – Freiburgas Universitātē

Dr. habil. theol. Vilfrīds Herle (Wilfried Härle) – Kārļa Ruprehta Heidelbergas universitātē

Dr. phil. Ivonne Lūvena (Yvonne Luven) – Dublinas Trīsvienības koledža

Dr. habil. phil. Koku fon Štukurāds (Kocku von Stuckrad) – Amsterdamas Universitātē

Dr. phil. Rūte Marena Nīhofa (Ruth Maren Niehoff) – Jeruzālemes Ebreju universitātē

Dr. habil. phil. Arkādijs Kovelmans (Arkady Kovelman) – Maskavas Valsts universitātē, Āzijas un Āfrikas studiju institūts

Dr. habil. phil. Zinaida Sokulere (Zinaida Sokuler) – Maskavas Valsts universitātē

Latviešu valodas tekstu literārā redaktore **Vija Kaņepe**

Vācu valodas tekstu literārā redaktore **Raisa Pavlova**

Angļu valodas tekstu literārā redaktore **Māra Anteniške**

Maketu veidojusi **Ieva Zarāne**

Visi krājumā ievietotie raksti ir recenzēti.

Pārpublicēšanas gadījumā nepieciešama Latvijas Universitātes atļauja.

Citējot atsauce uz izdevumu obligāta.

© Latvijas Universitātē, 2008

ISSN 1407-2157

ISBN 978-9984-45-004-9

Satura rādītājs/Contents

Reliģijas zinātne

Yvonne Luven

Sun Snake is Watching You. Kondrotas' Abrechnung mit den Fratzen der Macht <i>Saules čūska novēro jūs. Kondrota norēķināšanās ar varas driskām</i> <i>Sun Snake is Watching You. Kondrotas' Reckoning with the Evils of Power</i>	7
---	---

Reliģijas filosofija

Normunds Titāns

Schleiermacher and the Early Heidegger's Understanding of Theology <i>Šleiermahers un agrīnā Heidegera teoloģijas koncepcija</i>	18
---	----

Iveta Leitāne

Joseph Rosin (1858–1936) als Religionsphilosoph: zur Aktualität der Erforschung <i>Josefs Rozins (1858–1936) kā reliģijas filsofs: par izpētes aktualitāti</i> <i>Joseph Rosin (1858–1936) as Philosopher of Religion: on Topicality of the Research</i>	30
--	----

Valentīna Špune

Metafiziskās un semantiskās pieejas (kontra?) versijas: Akvīnas Toma analogijas un Ludviga Vītgenšteina valodas spēļu teorija <i>(Contra?) Versions of the Methaphysical and Semantic Approach: Thomas's Theory of Analogy and Wittgenstein's Theory of Language Games</i>	38
--	----

Friedrike Schick

Individuelle Essenzen und die Notwendigkeit des Ursprungs <i>Individuālās esences un sākotnes nepieciešamība</i> <i>Individual Essence and Origin Essentialism</i>	64
--	----

Baznīcas vēsture

Zanda Mankusa

Starp robežām un sastapšanos: Latvijas evaņģēliski luteriskā Baznīca 1950.–1980. gadā <i>Between Boundaries and Contacts: the Evangelical Lutheran Church of Latvia between 1950–1980</i>	88
---	----

Sun Snake is Watching You.
Kondrotas' Abrechnung mit den Fratzen der Macht
Saules čūska novēro jūs.
Kondrota norēķināšanās ar varas driskām
Sun Snake is Watching You.
Kondrotas' Reckoning with the Evils of Power

Yvonne Luven

Irish School of Ecumenics, Trinity College Dublin
Yvonne.luvn@iol.ie

Kondrotas' Roman „Schlangenblick“ („Žalčio žvilgsnis“, 1981) erzählt die Geschichte einer litauischen Bauernfamilie in drei Generationen, deren Leben in die ereignisreiche Epoche zwischen 1863, dem zweiten polnisch-litauischen Aufstand, und 1925, dem letzten Jahr demokratischer Regierungsordnung im Litauen der Zwischenkriegszeit, fällt. Der Verfasser nimmt in vielfältiger Weise Bezug zur traditionellen baltischen Kultur, vor allem zum Glauben, den Sitten und Gebräuchen der vorchristlichen Religion. Insbesondere die vielschichtige sakrale Bedeutung der Schlange und das rätselhafte Märchen „Egle, die Königin der Ringelnatter“ bilden das erzähltechnische Gerüst des Romans. Auf diese Weise gestaltet Kondrotas aus den Lebensgeschichten der Helden einen Mythos der litauischen Geschichte. Es ist die Geschichte einer traumatisierten und verwaisten Nation, geschüttelt von Kriegen und Katastrophen, der Willkür und den Grausamkeiten der Mächtigen.

Schlagwortkette: litauische Gegenwartsliteratur, baltischer Schlangenkult, vorchristliche baltische Religion, Geschichte des Baltikums, Gesellschaftskritik.

Horus Reloaded

„Schau, die Schlange! Sie blickt uns an, Väterchen! Siehst du, wohin meine Hand weist?“

„Dort ist der Galgen, mein Junge!“

„Nein, nein, hier. Etwas weiter. Dort, am Himmel. Ihr Auge.“

„Das ist die Sonne, Meižis, mein Sohn. Die aufgehende Sonne.“

„Sie hat den ersten Menschen in Versuchung geführt. Du selbst hast es mir gesagt. Das ist sie. Sie hat uns alle in Versuchung geführt. Sie beherrscht und lenkt uns – ganz nach Belieben –, und ihr Blick ist vernichtend. Hab ich recht?“

„Ich weiß nicht, mein Junge. Das ist nur die aufgehende Sonne.“

„Das sag ich doch, Väterchen...“¹

Der letzte der Meižis wird zum Galgen geführt. Jetzt, kurz vor seinem Tode glaubt er, endlich Klarsicht zu haben. Die Schlange war es, die sein Leben bestimmte, die ihn nicht hatte zum Zuge kommen lassen, deretwegen er in wenigen Minuten als

junger Mensch sterben muss. Sie ist allgegenwärtig, unentrinnbar, denn die Sonne ist ihr Auge. Sie verfolgt ihn, beherrscht ihn, hat ihn in Versuchung geführt. Sie war es gewesen, die sich als flammendes Sonnenrad in seinem Kopf drehte, als seine Großmutter ihm sagte, dass der Vater die Mutter nun endgültig wegbringen will, weil es so nicht mehr weitergeht, als seine Mutter und sein Vater im elterlichen Haus verbrannten, das er vermutlich selbst angesteckt hatte. Alles ist ihm aus den Händen geglitten, selbst die eigenen Hände gehorchten nicht mehr seinem Willen, sondern führten ihr Eigenleben. Sie erschlugen andere Menschen, ehe er sich's versah. Eben noch lagen sie ruhig da, dann plötzlich schlugen sie zu. Viele hat er auf dem Gewissen. Dabei hat er doch selbst etwas Sonnenhaftes an sich, wie alle Meīzis. In den Meīzis brennt ein geheimnisvolles Feuer, das sie stark macht, aber auch halsstarrig, wortkarg, verschlossen und humorlos. Die roten Haare stehen dem Zottigen Meīzis um den Kopf wie der Flammenkranz um Perkūnas' Haupt. „*Wär' nicht das Auge sonnenhaft, die Sonne könnt' es nie erblicken ...*“.

Kondrotas² unglücklicher Held setzt einen ägyptischen Schlangengott an den Himmel über Litauen. Urāus, die feurige Natter, die sich um die Schläfen des Pharao, des Sonnengottes auf Erden, windet, war ein Symbol der absoluten Herrschaft über Leben und Tod.³ Der Urāus, ursprünglich ein Symbol des Feuers, wurde zunächst als Bugverzierung oder auch als Doppelschlange an beiden Enden des Sonnennachens dargestellt, mit dem das Tagesgestirn über das Firmament fährt. Im Laufe der ägyptischen Kultur- und Kunstgeschichte verschmolz die Natter mit der Vorstellung von der Sonne als dem Auge des Horus. Das flammende Augen des Sonnengottes und die feurige Natter wurden zu Synonymen.⁴ Aber die Ägypter waren nicht die Einzigen, die sich die Sonne als Schlange vorstellten. Der aztekische Sonnengott Huitzilopochtli hatte die Gestalt einer Türkisschlange, und auch der griechische Helios erscheint in den Zauberpapyri als Schlange.⁵ Die griechische Religion teilt mit der ägyptischen zudem die Vorstellung von der Sonnenscheibe als dem Auge der Gottheit. Das Auge des Sonnengottes sieht alles, was auf Erden geschieht. Daher gibt es für die Griechen auch Hoffnung auf eine himmlische Gerechtigkeit, denn da Helios Zeuge aller Missetaten wird, kann er auch jeden Frevel an den Tag bringen.⁶ Das Christentum hat die Vorstellung vom Auge Gottes übernommen. Das Dreieck mit einem Auge in der Mitte ist ein Symbol des allwissenden, dreifaltigen Gottes.

Aber ganz gleich ob Azteken, Griechen, Ägypter oder Christen, sie alle verbinden mit dem Gedanken an das allwissende Auge ihres Gottes positive Gefühle von Beschütztsein, von göttlicher Gerechtigkeit, von der heilenden Gegenwart des Heiligen. In der Welt des Zottigen Meīzis haben sich die Vorzeichen jedoch umgekehrt. Die Sonnenschlange wird zur Versucherin, zur dämonischen Macht, ihr Blick zum bösen Blick. Meīzis' Gott ist der Teufel. Befangen in einem überlieferten magischen Weltbild, des Lesens und Schreibens nicht mächtig, ist Meīzis' himmlische Giftschlange die Projektion eines mittellosen Katenbauern, der die allzumenschlichen Machenschaften nicht durchschaut, deren Spielball er ist. Zudem ist er epilepsiekrank. Jahrhundertlang wurden die Anfälle der Epileptiker als Angriffe fremder Mächte gedeutet, die von dem betroffenen Menschen Besitz ergreifen und ihn seiner eigenen Kontrolle entziehen.⁷ In Wahrheit sind es nicht die himmlischen Götter, die die Weichen in Meīzis' Leben gestellt haben, sondern die Korruption, die Habgier, die Lüsternheit der menschlichen Götter dieser Erde. Die

Ursachen seines Elends liegen im Unglück seiner Eltern begründet. Aber das weiß Mežis gar nicht. Das weiß nur der Leser.

Sonne, Mond und Schlange in der baltischen Religion

Die Schlange ist wohl das sakrale Tier schlechthin. In fast allen Religionen spielt sie eine positive, oft auch eine ambivalente Rolle. Nur im Judentum und Christentum wird sie nahezu ausschließlich negativ bewertet. Obwohl das Alte und auch das Neue Testament durchaus gute Eigenschaften der Schlange hervorheben – in Joh. 3,14 vergleicht sich Christus selbst mit einer Schlange –, hat die Rolle des Tieres in der Sündenfallgeschichte alle anderslautenden Überlieferungen völlig in den Schatten gestellt. Seitdem gilt die Schlange als listig und tückisch, als Versucherin zum Abfall von Gott, als Verderberin des Menschengeschlechts, kurzum als Verkörperung allen Bösen. Überall sonst auf der Welt ist die Schlange jedoch ein göttliches Tier. Ihr Gift gilt als ebenso todbringend wie heilsam, weshalb die Äskulapnatter bis heute im Apothekersymbol zu sehen ist. Überhaupt wird die Schlange häufig mit Tod und Unterwelt in Verbindung gebracht, da man ihr die Macht über Leben und Tod zuerkennt. Diese Eigenschaft hat sie in vielen Religionen zum Ahnentier werden lassen. In Gestalt einer Schlange führen die Verstorbenen ein ewiges Leben und können, wenn sie gut behandelt werden, ihren Nachkommen Wohlstand und Glück bringen. Auch in den baltischen Religionen wurzelt der vielverzweigte Baum an Motiven und Vorstellungen des Schlangenglaubens und der Schlangenverehrung letztlich in der Funktion der Schlange als Ahnentier.⁸ Gerade die Letten und Litauer erkennen dem Tier mehr gute als schlechte Seiten zu. Vor allem die Hausschlange ist ein Segenszeichen. Sie bringt Glück, Kindersegen, Viehreichtum und sorgt für üppige Feldfrüchte. Bis weit ins 20. Jahrhundert hinein galten die Balten als klassisches Beispiel für Schlangenverehrung in Europa. Ihr Hausschlangenkult machte seit der Renaissance in Gelehrtenkreisen von sich reden.

Aufgrund ihrer vielfältigen Eigenschaften finden wir die Schlange in allen vier Elementen beheimatet: Erde, Feuer, Luft und Wasser. An den Himmel geriet sie vor allem als Trägerin kosmischer Kraft. Nicht umsonst heißt die Schlange auf Litauisch „gyvatė“ „die Lebendige“, weil man ihr übernatürliche Lebenskraft zuerkannte. Periodisch wiederkehrende Verhaltensweisen wie Häutung und Winterschlaf haben die Schlange vor allem zu einem lunarischen Wesen gemacht.⁹ Mircea Eliade bezeichnete sie deshalb als „an epiphany of the moon“.¹⁰ Wie der Mond, der regelmäßig ab- und zunimmt, wirft auch die Schlange ihre Haut ab und erneuert sie wieder. Ihr Erwachen nach der Winterruhe wurde von den Menschen als Wiederbelebung aus dem Tode verstanden. So wurde die Schlange in vielen Religionen zu dem Symbol für Tod und Auferstehung schlechthin, weshalb der Evangelist Johannes sogar den Menschensohn als Schlange bezeichnen kann. Vor allem in den lettischen Dainas spiegelt sich die Verbindung zwischen Mond und Schlange wider. Viele Lieder kennen die Schlange im Fuhrwerk des Mondes. Das ist eine direkte Parallele zur Barke des ägyptischen Sonnengottes:

*Nakti brauca mēnestiņis,
Es mēneša ormanītis;
Lauvas vītas man grožiņas,
Zalkša vīta pātedziņa. 31 737.2¹¹*

Dainas vermögen es, den Leser mit Hilfe von nur vier Zeilen in ihren Bann zu ziehen. Das unheimliche Bild vom langsam dahinziehenden Mondfuhrwerk in Verbindung mit dem gemessenen Schritt des trochäischen Rhythmus und dem düsteren Klang der gedeckten Vokale schafft eine faszinierende poetische Atmosphäre, der sich kaum einer entziehen kann, der des Lettischen mächtig ist. Dabei wird das Wort „zalktis“ durch die Anfangsstellung und den Zusammenfall von Rhythmus und Metrum in der letzten Zeile noch besonders hervorgehoben.

Über die Lieder dieses Typus ließe sich viel sagen. Um es kurz zu machen, das geheimnisvolle Fuhrwerk gehört in den Kontext der Bestattungsriten. Besungen wird der Weg des Verstorbenen vom Diesseits ins Jenseits. Die reale Fahrt vom Wohnhaus des Verstorbenen zum Friedhof wird in eine transzendente Dimension transponiert und als Seelenreise gespiegelt. Dabei scheint neben der Schlange der Mond eine wichtige Rolle zu spielen. Die mythologische Bedeutung des Mondes ist in der baltischen Religion noch weitgehend unerforscht. Zu sehr hat sich von jeher die Aufmerksamkeit der Religionswissenschaftler auf den Sonnenkult konzentriert. Hier wartet noch eine dankbare Aufgabe auf den Forscher, denn die von Haralds Biezais angebotenen Antworten können nicht befriedigen, können auch ein Lied wie dieses nicht erklären. So viel steht fest, dass auch Inder und Germanen den Mond als Station auf dem Weg der Verstorbenen kennen.¹² In den litauischen Quellen findet sich ein vereinzelter Text, der dem Mondlicht wunderbar heilende Wirkung auf Schlangen zuschreibt: „*Jeĩ žaltĩ sukaposĩ ir paliksi jĩ mėnesienoje, tai jis vėl atgys.*“¹³

Ordnet man die oben zitierte Daina (quantitativ die zweitgrößte Gruppe der lettischen Schlangendainas) dem Zyklus der Bestattungslieder zu, erscheint die Schlange hier in der Rolle eines Psychopompos, eines Begleiters und Führers der toten Seelen. Aufgrund ihrer gottgleichen Macht über Leben und Tod kann die Schlange zwischen beiden Welten hin- und herwechseln. Für sie existiert die für Menschen unüberwindlich Schwelle des Todes nicht. Daher kann sie auch Botschaften aus dem Jenseits übermitteln. Ähnliche Vorstellungen scheint es in Ägypten gegeben zu haben. Denn der Nachen des Sonnengottes, der auf einigen Abbildungen von zwei Schlangen geschützt wird, dient nicht nur der Reise der Sonne über den Nachthimmel, er transportiert auch die Seele des toten Pharao ins Jenseits.

Ogleich die Beziehung der Schlange zum Mond stärker ist, fehlt auch im Baltikum die Achse Sonne-Schlange nicht völlig. Sie hat hier aber die Gestalt einer Feindschaft zwischen der Schlange und dem Tagesgestirn angenommen. Unter den Sätzen des Volksglaubens (lett. *ticējumi*, lit. *tikėjimai*) stoßen wir auf den Ratschlag, eine erschlagene Schlange „den Blicken der Sonne“ zu entziehen, denn sonst weint die Sonne. Entweder wirft man sie unter schattige Büsche oder man begräbt sie so schnell wie möglich. Nun könnte man denken, die Sonne weine aus Schmerz über den Tod der Schlange. Dem ist aber nicht so. Die Sonne weint, wenn man die Schlange nicht erschlägt, weil das Tier die Sonne schädigt. Die Schlange gehört dem kalten und feuchten Bereich des Kosmos an. Daher kann die Sonne sie nicht erwärmen, so sehr sie sich auch abmüht. Die übermäßige Anstrengung der Strahlen, die sich an der Schlange vergeblich abarbeiten, bringt die Sonne zum Weinen. So erklärt sich auch die Bauernregel, dass es bald Regen gibt, wenn viele Schlangen herumkriechen.¹⁴ Die gespannte Beziehung zwischen der Sonne und der Schlangen passt übrigens

in die von vielen Forschern geteilte Annahme, dass sich in der baltischen Religion Reste eines indoeuropäischen Urmythos vom Kampf des Donnergottes gegen die Schlange erhalten haben. Näheres dazu kann man in Nijolė Laurinkienės kundigem Buch nachlesen.¹⁵

Orte, Zeiten, Rituale: ein Blick in den Instrumentenkasten des Dichters

Saulius Kondrotas weiß um die urtümliche Bedeutung der Schlange im baltischen Raum. Ein düsterer, gespenstischer, unheilsschwangerer Grundton wird gleich im ersten Satz angeschlagen. Man kann sich in den Roman schon allein wegen dieses ersten Satzes verlieben. Lyrisch im Charakter, voller Bilder und Vergleiche, entfaltet er in seiner Widersprüchlichkeit die ganze Faszination, aber auch das untergründige Grauen, den Zauber und den Fluch, Verheißung und Verhängnis der altbaltischen bäuerlichen Welt. Im ersten Kapitel wird eine traditionelle litauische Leichenfeier geschildert. Zwar ist es nicht ganz so überlieferungsgetreu, dass Großvater Meižis zu dem Zeitpunkt, als die Gäste eintreffen, noch gar nicht tot ist. Aber alles andere entspricht den Quellenberichten, und der Großvater stirbt dann auch während des Leichenschmauses. Im Badehaus wird der Leichnam in den besten Sonntagsanzug gekleidet und danach an den Tisch zu den zechenden Gästen gesetzt, damit er gehörig beschimpft werden kann: „*Warum bist du gestorben?*“ „*Hat es Dir denn bei uns nicht gefallen?*“ So oder ähnlich ist die litauische Totenfeier auch von Matthäus Prätorius und anderen historischen Zeugen beschrieben worden.¹⁶

Das Badehaus war ein heiliger Ort, an dem zahlreiche Rituale gefeiert wurden. In Lettland fanden in der Badestube Entbindungen statt, und im Herbst speiste man dort auch die Toten. Für den Letten war die Badestube heiliger als die Kirche, denn: „*in die Kirche geht man gekleidet, in die Badestube nackt.*“¹⁷ Glaubt man dem Zeugnis von Jan Malecki („*Epistola de sacrificiis et idolatria veterum Borussorum*“ 1551) und Theophil Kwek („*Lebensbeschreibung*“¹⁸), dann haben die „*Lituani*“ und „*Samogitae*“ in der Badestube heilige Schlangen gehalten, die sie einmal im Jahre zur Speisung an den gedeckten Tisch riefen. Das Gesamtzeugnis der Quellen lässt darauf schließen, dass Schlangenspeisung und Totenspeisung ein und dasselbe Festritual waren, das im Herbst begangen wurde.¹⁹

Ein häufiger Begleiter der Schlange ist der schwarze Rabe. Der Rabe ist bei den Balten ein manisches Tier, das ebenso wie die Schlange Botschaften aus dem Jenseits überbringen kann (vgl. Latvju Dainas – LD - 30 796). Oft sind es schlechte Nachrichten vom Tode eines nahen Angehörigen. Daher kann man Raben auch am Rande von Gräbern stehen sehen (LD 27 573, LD 27 574). Raben bilden neben Schlange, Sonne und Feuer das Geflecht von Leitsymbolen in Kondrotas' Roman. Gleich auf der ersten Seite wird der Leser in eine verschneite Winterlandschaft geführt, in der das Krächzen der Raben am Himmel die Totenstille hörbar macht. Der deutsche Leser wird dabei unwillkürlich an die Bildwelt der „*Winterreise*“ denken, ein von Schubert genial vertonter Gedichtzyklus des romantischen Dichters Wilhelm Müller. Als der unglücklich verliebte Kristupas in seiner Verzweiflung Zuflucht zur magischen Macht des Liebeszaubers nimmt, fällt ein Rabe tot vom Himmel. Der zwölfjährige Kristupas deutet es als Zeichen für die Wirksamkeit des Spruchs. Aber es ist auch ein böses Vorzeichen, denn die ersehnte Verbindung mit Pimė wird ihn

ins Unglück stürzen. Der junge Anusas vermag die Zeichen der Zeit besser zu lesen, der Anblick eines Raben kündigt ihm die schicksalhafte Wende an, die sein Leben für immer mit dem Untergang des Zottigen Meižis verbinden wird.

Aber das wichtigste Symbol ist natürlich die Schlange. Ihre Eigenschaften verkörpern sich sogar in zwei Figuren des Romans: in Lizanas und in Graf Žilinskas. Der Name Lizanas erinnert an lit. *lizdas* „das Nest“ oder engl. *lizard* „die Eidechse“. Beide Assoziationen sind nicht falsch. Egal ob es das Vogelnest ist, in dem der Schamane seine Initiation begeht, oder das der Schlange verwandte Kriechtier, das seinen Schwanz abwerfen und wieder nachwachsen lassen kann, haben wir es mit einem Mann von übernatürlichen Fähigkeiten zu tun. Vordergründig betrachtet, ist er der Totengräber der Meižis. Er sagt voraus, dass er noch den letzten Spross der Familie begraben werde. Genauso wird es auch kommen. Lizanas ist nämlich ein Wissender und ein Wahrsager. Alle seine Voraussagen treffen ein. Als umherreisender Erzähler ist er ein Mensch, der außerhalb der Gesellschaft steht. Er kommt und geht, niemand weiß, wo er zu Hause ist und wovon er eigentlich lebt. Zur Kirche geht er auch nicht, die Pfaffen kann er nicht leiden. Und da er seine Hellsichtigkeit durch den Verlust seiner Seele erworben hat, haftet ihm der Geruch an, mit dem Teufel im Bunde zu stehen. Andererseits ist er es, der am Ende dafür sorgt, dass ein Hoffnungsschimmer das Dunkel alles geschehenen Unrechts erhellt, und der Leser kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass es niemand anders als Lizanas ist, der dem zum Tode verurteilten Meižis auf seinem letzten Weg Trost und Beistand leistet. Lizanas ist eine unheimliche und eine zwielichtige Gestalt. Er ist so ambivalent wie die Schlange, deren Verwandter er wurde, als er von den Toten wieder auferstand. Er verlor seine Seele nämlich durch eine Reise in die Unterwelt. Einst wurde er für tot gehalten und beerdigt. Als er im Sarg wieder zu sich kam, konnte er sich mit letzter Kraft befreien und lebendig aus dem Grab steigen. Leider sind es nur Unheilspropheeten, die seitdem aus seinem Munde kommen.

Von der gesellschaftskritischen Kraft der großen Narrationen

Lizanas wird auch Recht behalten mit seiner Vorhersage, dass die bevorstehende Eheschließung zwischen Kristupas und Pimē eine „Wasserhochzeit“ sein wird: ihre gemeinsame Zukunft wird Pimē so unglücklich machen, dass sie für den Rest ihres Lebens mit dem Gedanken spielen wird, ins Wasser zu gehen. Der baltische Leser wird beim Motiv der „Wasserhochzeit“ sogleich an eine andere berühmte Schlangengeschichte denken, die in der lettischen wie litauischen Literatur schon vielfältig bearbeitet worden ist: das Märchen „Egle zalkša līgava“ bzw. „Eglē žalčiū karalienē“. Egle wird bekanntlich beim Baden von der Schlange überrascht und gezwungen, ihr ein Heiratsversprechen zu geben. Alle Versuche, sich des grässlichen Freiers zu entledigen, schlagen fehl, so dass am Ende die Hochzeit mit dem Unhold zustande kommt. Im Unterwasserreich der Schlange wartet auf die junge Frau jedoch ein unerwartet glückliches Leben. Das Paar verbringt unbeschwerte Jahre einer erfüllten und harmonischen Ehe, der vier Kinder entspringen. Das Unglück nimmt seinen Lauf, als Egle mit den Kindern einen Besuch bei ihren Eltern im Dorf abstatten will. Nur widerwillig lässt ihr Mann sie ziehen. Während sie arglos bei ihrer Familie weilt, sinnen ihre Verwandten auf Mord. Hinter ihrem Rücken wird der Schlangemann von den Brüdern zerstückelt. Aus Trauer über den Verlust des

Geliebten verwandelt sie sich in eine Tanne, ihren ältesten Sohn in eine Eiche, die beiden jüngeren in eine Esche und in eine Birke, ihre Tochter aber in eine Zitterpappel.

Das Märchen gehört seinem Grundschemata nach zu einem variantenreichen und international verbreiteten Typus, der bekannt ist unter der Bezeichnung „Tierbräutigam, Hochzeit mit einem Jenseitigen“. Von manchen Experten wird das Märchen für eine baltische Adaption der antiken Erzählung „Amor et Psyche“ von Apuleius gehalten. Wie dem auch sei, die Schlange bot sich für die baltische Form des Stoffes geradezu an. Es gibt nämlich in der baltischen Kultur eine auffällige Parallelität zwischen Hochzeits- und Bestattungsritualen. Eliade sah im Vorhandensein dieser Parallele „einen Beweis für die Urtümlichkeit der Glaubensvorstellungen der Balten“.²⁰ In beiden Festen stehen zeremonielle Kutschfahrten im Mittelpunkt. Daher kommt es, dass die Schlange in den volkskundlichen Quellen auch als Todesbräutigam auftreten kann, der die Seele als Braut heimführt:

*Oi tu žalty, žaltinēli,
Dievų siuntinēli,
Veskie mane in kalnelī,
Pas mielq dievelī.²¹*

Die Anspielung an die Hochzeit liegt vor allem im Verb „vesti“ verborgen. Im Lettischen wie im Litauischen ist das Verb mit der Bedeutung „führen“ ein ausgesprochener Hochzeitsterminus. Für den Mann hat *vesti žmoną* (wörtlich: die Ehefrau führen) die Bedeutung „heiraten“. Daher heißt auch die Hochzeit im Litauischen *vestuvės*.

Bei Kondrotas tritt der Freier aus dem Jenseits als Todesbräutigam anderer Art auf. Es ist der junge Graf Emil Žilinskas, dessen Name nicht zufällig an Žilvinas erinnert, wie die Schlange in vielen Varianten des Märchens genannt wird. Er hat ein Auge auf die schöne Bäuerin Pimė geworfen. Aber weil die junge Frau seinem Werben kein Gehör schenkt und sich trotz allem für die Ehe mit dem armen Bauernsohn entscheidet, wird er an Pimė einen Seelenmord begehen. Der Graf lässt den frisch Vermählten einen Hinterhalt stellen. Am nächsten Morgen finden die Hochzeitsgäste Pimė nackt in einem Feld liegen, ihren Mann Kristupas an einem Wegkreuz hängend. Dem Sohn, der aus der Vergewaltigung hervorgeht, wird Pimė keine Liebe schenken können. Nicht einmal einen Vornamen wird er erhalten. Zottiger Meižis genannt, wird er von der Großmutter großgezogen werden. Seine Mutter aber, traumatisiert für den Rest ihres Lebens, wird jeden Tag nackt über die Felder und Dörfer gehen und das Geschehen reinszenieren.

In Žilinskas tritt uns das teuflische Wesen der Schlange entgegen, das vor allem im Blick des Grafen zum Ausdruck kommt. Seine Augen sind phosphorisierend, sie leuchten sogar im Dunkeln. Mit seinen Augen kann er Menschen verzaubern und versteinern lassen, so wie den Sohn des Dorfmedikus, den er so tief in seine Verbrechen verstrickt, bis er sich aus Schuldbewusstsein das Leben nimmt. Der Graf hat keine Schuldgefühle, er ist erfüllt von Selbstmitleid, Größenwahn und unbestimmbaren Sehnsüchten. Wenn er allein ist, und das ist er meistens, gibt er sich seinen Wunschträumen hin, in denen er sich als mythische Gottheit vorstellt, die den Urgewässern entsteigt, um die Welt aus dem Nichts zu erschaffen. Oder er nährt sein eingebildetes Übermenschentum an Nietzsche-Lektüre. Einst wurde er wegen illegaler

Duelle und Anzettelung von Prügeleien der Universität verwiesen. Dennoch wäre seine Mutter bereit, ein weiteres Studium für ihn zu bezahlen, aber der junge Graf gibt sich lieber dem Nichtstun hin. Ihn könnte sowieso nichts befriedigen, weder Jurist, noch Arzt, geschweige denn Theologe zu werden. Seine gesellschaftliche Position gestattet ihm einen freien, ungebundenen Lebenswandel. Und wer glaubt, sich seiner Macht entziehen zu können, den vernichtet er. In Pimès Fall nimmt er sich als Fürst das Recht *primae noctis* auf seine Weise. Das ist seine Rache für ein sinnloses Leben, dem Liebe und Zweisamkeit für immer verschlossen bleiben werden.

Die Symbolsprache der Namen setzt sich in der nächsten Generation fort, leider auch das Verhängnis. Hauptmann Uozolas – lettisch Eiche, Nomen est Omen –, der stolz auf seine lettische Herkunft ist, weil die Letten schon immer gute Soldaten abgegeben haben, ist ein Vollblutmilitarist. Er schätzt zackige Kerle, strikten Gehorsam und einfache Wahrheiten. Daher schämt er sich auch seines missratenen Sohnes Anusas, dem die Mutter auch noch diesen komischen Namen gegeben hat. Der Junge ist zu nichts zu gebrauchen, er malt, er ist weichlich, kraftlos, versonnen, zu phantasiévoll. Um das Kind doch noch für das Soldatenleben zu begeistern, hatte der Vater ihn auf einen seiner kleineren Feldzüge mitgenommen. Auf diese Weise wurde er Zeuge der betrügerischen Abmachung mit dem gefangenen Räuber Meižis. Dieser wurde mit einem vorgeblichen Gefangenen zum Schloss des Gouverneurs nach Kaunas geschickt. Man stellte ihm Begnadigung und Aufnahme in den Kriegsdienst des Gouverneurs in Aussicht, sollte er den Gefangenen samt einem Begleitbrief getreu am Zielort abgeben. Der Räuber glaubte den Worten des Hauptmanns vor allem aufgrund der Anwesenheit des Kindes, das ihn mit seinem unschuldigen Blick davon überzeugte, dass hier keine falschen Absichten im Spiel waren. Damit aber hatte sich Meižis getäuscht und Anusas wird ungewollt zum Komplizen bei einem Verbrechen seines Vaters. Niemand anderen als sich selbst liefert Meižis der Willkür des Gouverneurs aus, der ihn sofort hängen lässt. Da der Zottige Meižis des Lesens und Schreibens unkundig war, hatte er den Begleitbrief des Hauptmanns nicht lesen können, in dem dieser um das Kopfgeld bittet, das auf den Räuber ausgesetzt war. Mit den 3000 Rubel bezahlte der Hauptmann später das Studium seines Sohnes.

Der Leser begegnet Anusas wieder im Jahre 1925, als dieser bereits im Staatsdienst tätig ist. Durch die Vermittlung des uralten Lizanas hat Anusas Kenntnis von den damaligen Ereignissen und von seiner unfreiwilligen Rolle darin erlangt. Nun stellt er den Vater zur Rede und fordert eine Erklärung, ansonsten wird der Vater die längste Zeit einen Sohn gehabt haben. Hier wird nun endlich der Bann gebrochen, eine lichtere, gerechtere Zukunft deutet sich an. Aber dies alles liegt im Grunde außerhalb der eigentlichen Erzählung in einem Epilog aus Briefen. Wie wenn die bessere Zukunft noch nicht spruchreif wäre. Die neue Geschichte Litauens kann noch nicht geschrieben werden, sie existiert nur mehr in einer vagen Hoffnung auf die Generation der Enkel Egles.

Kondrotas macht das Eglè-Märchen zum Geschichtsmythos Litauens. Der Bilderbogen eines gebeutelten und geschundenen Landes beginnt 1863 mit dem zweiten polnisch-litauischen Aufstand gegen die Herrschaft des russischen Zaren, und endet 1925, in der ersten litauischen Republik, ein Jahr bevor die Demokratie von einem autoritären Präsidialregime abgelöst wird, und 15 Jahre vor dem

Einmarsch der stalinschen Truppen. Der Satz von Großvater Venclovas, gesprochen im Jahre 1866, hat leider seine Gültigkeit noch immer nicht verloren: „Solange bei uns noch Leid und Unrecht herrschen, ziemt es sich nicht, zu lachen und spotten.“ Die gute alte Zeit war immer schon so ungut wie heute. Geschrieben 1981, drei Jahre vor dem Orwellschen Datum 1984, wird hier die Erfahrung des sowjetischen Überwachungsstaates mythisch und mythologisch verpackt und in die Geschichte der letzten 100 Jahre zurückprojiziert. Was damals zweifellos auch eine praktische Bedeutung im Sinne des Selbstschutzes war, hat zugleich einen ästhetischen Reiz. Er besteht darin, dass Kondrotas die Vielschichtigkeit eines archaischen Symbols („Auge Gottes“) auslotet und mit einer überlieferten Volkserzählung (Egle-Märchen) auf eine Weise verknüpft, die es erlaubt, beide unter der ungewohnten Perspektive der Gesellschaftskritik zu lesen. Diese Konstruktion verleiht dem Roman etwas von einem Klassiker, was wohl auch in der Absicht des Verfassers gelegen hat. Nicht zufällig hat er zahlreiche Ähnlichkeiten und Andeutungen auf Goethes „Faust“ eingebaut. Hier wie dort gibt es zwei Teile, wobei der erste mit dem gewaltsamen Tod einer Frau endet. Kristupas Meižis und Faust bringen sich durch Zauber um ihr Lebensglück, indem beide vermeinen, es auf diese Weise gerade zu finden. Beide Erzählungen, der Faust-Stoff und das Eglė-Märchen, sind trotz oder auch gerade wegen ihres phantastischen Charakters zu identitätsstiftenden Narrationen für die deutsche bzw. litauische Nation geworden. In einer wichtigen Frage allerdings lässt Kondrotas seinen Protagonisten Goethe widersprechen: am Anfang war doch das Wort und nicht die Tat, meint Kristupas Meižis. Er hat dabei aber nicht das Wort des Johannes-Evangeliums im Sinn, sondern das Zauberwort, denn lit. *žodis* kann beides bedeuten „Wort“ und „Zauberspruch“. Meižis bringt damit seinen Glauben an die magische Welt zum Ausdruck. Genützt hat es ihm nichts. Angesichts der Machtverhältnisse in Litauen wäre vielleicht doch der Goetheschen Version der Vorzug zu geben. Heute hat sich das Blatt zwar wieder gewendet und Litauen ist wieder in einer ähnlichen Situation wie schon 1925, aber auch in der zweiten Republik steht bei weitem nicht alles zum Besten.

Kondrotas' Roman hebt sich von den zahlreichen anderen literarischen Bearbeitungen des Egle-Stoffes deutlich ab. In einer Zeit, in der Lyotard den Unglauben an die Metanarrationen zur Zustandsbeschreibung der Postmoderne erklärt hat, hat er es vermocht, der eigenen Erzähltradition völlig neue Seiten abzurufen. In dem neuesten Roman „Placebas“ (*Vilnius: Tyto alba* 2003) hat Jurga Ivanauskaitė die Anklage gegen ein von Skandalen, Korruption und Habgier zersetztes Establishment ebenfalls auf erzählerisch reizvolle Weise in die Form einer phantastischen Geschichte verpackt. Wieder geht es um eine geheimnisvolle allmächtige und böswillige globale Organisation, die die Welt hinter den Kulissen regiert. In der zeitgenössischen litauischen Literatur scheint eine gewisse Tendenz zur Verknüpfung von Phantastik und Sozialkritik erkennbar zu sein. Auf Weiteres in dieser Richtung darf man gespannt sein.

ANMERKUNGEN UND LITERATURA

- ¹ Kondrotas, Saulius Tomas. *Der Schlangenblick*. Übers. von Irene Brewing. Graz: Arkadia, 1990. S. 309f.
- ² Kondrotas, Saulius Tomas. *Žalčio žvilgsnis*. Romanas. Vilnius: baltos lankos, 1996. Lettische Übersetzung: Čūskas skatiens. Übers. von Talrids Rullis. Riga: Kamene, 2000.
- ³ Müller, Max. Egyptian Mythology. In: *The Mythology of All Races*. Ed. Louis Herbert Gray. Volume XII. New York: Cooper Square Publishers, 1964. P. 26.
- ⁴ Ebd. S. 29.
- ⁵ Lurker, Manfred. Artikel „Snakes“. In: *The Encyclopedia of Religion*. Hg. von Mircea Eliade. Volume 13. New York: Macmillan Publishing Company, London: Collier Macmillan Publishers, 1987. P. 372.
- ⁶ Artikel „Helios“. In: *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. Hg. von W.H. Roscher. Band I. Leipzig, 1884–1890. Spalte 2020.
- ⁷ Vgl. Waller, Friederike, Waller, Hans Dierck, Marckmann, Georg Hg. *Gesichter der „Heiligen Krankheit“*. *Die Epilepsie in der Literatur*. Tübingen: Klöpfer&Meyer, 2004.
- ⁸ Vgl. Luven, Yvonne. *Der Kult der Hausschlange. Eine Studie zur Religionsgeschichte der Letten und Litauer*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau, 2001.
- ⁹ Lurker. *Snakes*. P. 372.
- ¹⁰ Ebd.
- ¹¹ Barons, Krišjānis. *Latvju dainas*. Band IV. S. 510f. St. Petersburg: Ķeizariskās Zinību Akadēmijas Spiestava, 1910. Aus der Gemeinde Priekule, Kreis Liepāja, Kurland.
- ¹² Vgl. Luven. *Hausschlange*. S. 182.
- ¹³ „Wenn du eine Ringelnatter zerstückelst und im Mondschein liegen lässt, wird sie wieder zum Leben erwachen.“ Elisonas, Jurgis. Mūsų krašto ropliai lietuvių folkloro šviesoje. In: *Mūsų tautosaka*. Hg. von Vincas Krėvė-Mickevičius. Band 3. Kaunas: Spindulio spaustuvė. S. 143. Der Text wurde aufgezeichnet in Ramygala, Kreis Panevėžys.
- ¹⁴ Belegstellen bei Luven. *Hausschlange*. S. 359ff und 377ff.
- ¹⁵ Laurinkienė, Nijolė. *Senovės lietuvių dievas Perkūnas kalboje, tautosakoje, istoriniuose šaltiniuose*. Vilnius: Lietuvių literatūros tautosakos institutas, 1996.
- ¹⁶ Vgl. Prātorius, Matthāus. *Deliciae Prussicae oder Preußische Schaubühne*. Hg. von William Pierson. Berlin: A. Dunckers Buch-Verlag, 1871. 6. Buch, XI. Kapitel S. 102.
- ¹⁷ Johansons, Andrejs. Der Schirmherr des Hofes im Volksglauben der Letten. Studien über Orts-, Hof- und Hausgeister. *Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm Studies in Comparative Religion*. Nr. 5. Stockholm, 1964. S. 181f.
- ¹⁸ *Fontes Historiae Latviae Societatis Jesu (FHLSJ)*. Band 1. Riga, 1940. S. 478–481.
- ¹⁹ Näheres dazu in Luven: *Hausschlange*. S. 312ff.
- ²⁰ Vgl. Eliade, Mircea. Die Religion der Balten. In: *Geschichte der religiösen Ideen*. Band 3/1: Von Mohammed bis zum Beginn der Neuzeit. 3. Auflage. Freiburg, Basel, Wien: Herder, S. 39.
- ²¹ Balys, Jonas. Žalčių gerbimas senovės Lietuvoje. In: *Aidai*. Nr. 3/1947. Augsburg, S. 118.

Kopsavilkums

S. T. Kondrota romāns „Žalkša skatiens” („Žalčio žvilgsnis”, 1981) vēsta par kādas lietuviešu zemnieku dzimtas vēsturi trijās paaudzēs. Darbība norisinās notikumiem bagātā laikmetā starp 1863. gadu, otro poļu-lietuviešu sacelšanos un 1925. gadu,

pēdējo demokrātiskās valdības gadu Lietuvā starpkaru periodā. Autors daudzveidīgi iesaista darbā tradicionālo baltu kultūru, pirmām kārtām ticību, pirmskristīgās ticības tikumus un ieražas. Īpaši zalkša daudzslāņainā sakrālā nozīme un mīklainā pasaka "Egle, zalkšu karaliene" veido romāna naratīvo kodolu. Tādējādi S. T. Kondrots no varoņu dzīvesstāstiem veido lietuviešu vēstures mītu. Tā ir tādas nācijas vēsture, kuru satricinājuši kari un katastrofas, šīs pasaules vareno patvaļa un nežēlība.

Atslēgvārdi: leišu mūsdienų literatūra, seno baltu zalkšu kults, baltu pirmskristīgā reliģija, baltu vēsture.

Summary

Since the Renaissance, historical and folklore sources corroborate the prominent place taken by snake deities and snake veneration in the cultures of the Baltic nations Latvia and Lithuania. Kondrotas' novel testifies to the enormous aesthetic potential lying in the traditional Baltic heritage, which enables modern authors to draw upon a rich texture of symbolic references.

Saulius Tomas Kondrotas' famous novel "A Look of a Whipsnake" ("Žalčio žvilgsnis", published in the Lithuanian original in 1981) chronicles three generations of a Lithuanian peasant family, whose unfortunate lives fell in the eventful period between 1863, the second rising against tsarist Russia in Poland and Lithuania, and 1925, the last year of democratic rule in the newly independent Republic of Lithuania. On a deeper level, this is a mythical tale about the crucifixion and resurrection of the Baltic nations, or, to be precise, the hope for resurrection despite the overwhelming evils of power.

Kondrotas paints a compelling picture of the spellbound rural life in nineteenth century Lithuania, enchanting with its archaic rituals, such as the traditional wake for the dead, and age-old pagan beliefs, like the veneration of the grass snake. This pastoral landscape would be a romantic pastiche if it were not for the ruthless representatives of state and church, whose dread-inspiring presence overshadows the seemingly idyllic painting. The destructive realities of social injustice and the unrestrained exertion of power are couched in the very same Baltic mythology that cannot fail to fascinate both scholars and readers. The story of Kristupas and Pime, whose short-lived happiness is crushed during their wedding night, echoes the enigmatic fairy tale "Egle zalkša līgava" (Latvian) or "Eglė žalčių karalienė" (Lithuanian). Žilvinas, the benevolent grass snake of the fairy tale, mutates into the deranged and pitiless duke Žilinskas who condemns the married couple to a "water marriage". The "water marriage" is another reminiscence of the fairy tale, the meaning of which is reversed in Kondrotas' novel. While Egle leads a surprisingly blissful life in the under-water world of her mismatched snake husband Žilvinas, Pime's and Kristupas' marriage will be so tormented by violence and poverty that it makes them want to drown themselves. When Kristupas' and Pime's son is hanged, his life cursed by the trauma of his parents, he blames the sun, eye of the sun snake, for his undeserved misery. He is unable to look through the power games that destroy his life, but his vision of the omniscient snake's eye will become reality in the Stalinist police state, which he will not live to see.

Keywords: Lithuanian contemporary literature, ancient Baltic snake cult, Baltic pre-Christian religion, Baltic history.

Schleiermacher and the Early Heidegger's Understanding of Theology *Šleiermahers un agrīnā Heidegera teoloģijas koncepcija*

Normunds Titāns

University of Latvia
Faculty of Theology
Raiņa blvd. 19, LV-1586

This paper considers Heidegger's understanding of theology according to his lecture of 1927 "Phenomenology and Theology," showing that this understanding has much in common with Schleiermacher's concept of theology: for both Heidegger and Schleiermacher, theology is not a speculative, metaphysical, or ontological science, it is instead a positive, ontic science with quite a similar content (*positum*); both Heidegger and Schleiermacher share a similar model for the relationship of philosophy and theology. Although Heidegger does not refer anywhere to Schleiermacher, these similarities indicate that he—directly or indirectly—could have adopted Schleiermacher's concept of theology. Furthermore, the paper explores how Schleiermacher can be conceived as a precursor of phenomenology. Moreover, if Schleiermacher has hitherto been regarded as a precursor of transcendental phenomenology (Husserl), the comparative analysis of this paper allows concluding that he can also be considered a precursor of the existential phenomenology of Heidegger.

Keywords: existential phenomenology, Martin Heidegger, phenomenological theology, positive sciences, theology as a positive science, Friedrich Schleiermacher, the relationship between theology and philosophy, transcendental phenomenology.

One would not expect Heidegger to be influenced by Schleiermacher. To my knowledge, Heidegger never refers to Schleiermacher in his main works. Yet, some Heidegger's scholars go as far as to argue that his attempt to deconstruct the previous metaphysics and the idea of being-in-the-world, prior to the metaphysical subject-object distinction, are at least partly inspired by reading Schleiermacher's *Speeches*.¹ It is also conceivable and could be investigated that Heidegger received some influences in his hermeneutical views from Schleiermacher through Dilthey. In this article, however, I would like to concentrate on the early Heidegger's understanding of theology as a positive science, which, as I will show, without Heidegger's own acknowledgement, appears to be very close to Schleiermacher's account on theology as a positive science.² I will suggest that in the light of these similarities, to some extent, Schleiermacher may be regarded as a precursor of Heidegger's existential phenomenology.

The Early Heidegger's Understanding of Theology

Heidegger's views about theology as a positive science appear in his 1927 lecture "Phenomenology and Theology." Heidegger claims that theology is a positive, ontic science insofar as it, just like any other ontic science (e.g., chemistry or mathematics), has its given, its *positum*, in contrast to ontological science – the science of pure being as such – philosophy.³

The first question related to this positive character of theology is: what is the given of this science? Heidegger offers two answers. The first is a hypothetical answer which does not reflect his own position. The given of Christian theology is "Christianity as something that has come about historically, witnessed by the history of religion and culture and presently visible through its institutions, cults, communities, and groups as a widespread phenomenon in world history."⁴ Theology would then be the science of Christianity (*Christentum*) thus understood. However, Heidegger thinks that this answer is contradictory, for this kind of Christianity includes theology. Theology itself, after all, belongs to Christianity and its history, is carried along by it, and influences it. Even more, theology itself makes possible Christianity as an event in world history. Therefore, theology must be distinct from Christianity as a historical phenomenon. So, Heidegger's second answer states: "Theology is a conceptual knowing of that which first of all allows Christianity to become a radically historical event, a knowing of that which we call absolute Christianness (*Christlichkeit*)."⁵

This Christianness is the given of theology, the *positum* of this positive science. What does Christianness mean? Heidegger relates it to the essence of Christian faith, which, according to him, is a mode of human existence arising not from *Dasein*, but from that which is revealed in this mode of existence itself. The Christian faith is "Christian" because of faith in Christ, the crucified God. The part-taking of this faith, realised only in existence, is given only through faith, not through theoretical conceptualisation of inner experiences. Faith is not knowing, but an appropriation of revelation. This appropriation co-constitutes the Christian occurrence – the mode of existence specifying *Dasein*'s Christianness as a particular form of historicity. The mode of existence disclosed by faith constitutes the *positum* of theology. If theology is enjoined exclusively by faith, and if science is conceptual objectification, theology thematises faith and that which is revealed through it. "Theology is the science of faith."⁶ Moreover, faith is itself believed, belongs to that which is believed, arises out of faith; therefore, it is faith itself that motivates and justifies this science. Heidegger thinks that the purpose of theology, accordingly, is to cultivate that same faith.

Now, since faith is an intrinsically historical mode of being, theology cannot be a system of theological propositions within its particular region of being. Rather, theology is a historical science whose goal is a concrete, Christian, faith-full existence of an individual in the community.⁷ Hence, precisely historical theology is the main type of theology for Heidegger. He admits, though, that this fact does not rule out the possibility and necessity of systematic and practical theologies. Nevertheless, he also states a thesis: "Theology as such is historical, regardless of how it may be divided into various disciplines."⁸

Furthermore, Heidegger is convinced that theology is not speculative knowledge of God, scientific study of religion (*Religionswissenschaft*), or psychology of religion. Although it represents a special case of philosophical, historical, and psychological science, other sciences can never provide its standard of evidence. Even though the procedures of theology may derive from the formally free operations of reason, theology is founded primarily in faith. Hence, it is a fully autonomous ontic science.⁹

The last question which arises for Heidegger is: how is theology, with its positive, scientific character, related to philosophy? Heidegger is sure that faith does not need philosophy. Yet, the science of faith, as a positive science, does need philosophy, but, notably, not for the founding and primary disclosure of its *positum*, Christianness. He acknowledges that theology needs philosophy in a restricted way, only in regard to its scientific character.¹⁰

Theology ought to conceptualise that which is disclosed only through faith and is essentially inconceivable – the faith-full existence. Yet, this inconceivability of the subject matter of theology does not preclude the possibility of conceptualisation. It only means pushing the concepts to their very limits. Otherwise the inconceivability itself is bound to remain mute.¹¹ Thus, the task of philosophy, according to Heidegger, is to provide the ontological context in which every ontic interpretation must operate insofar as everything that is discloses itself on the ground of a preliminary, preconceptual understanding of what and how it is.¹² Heidegger thinks that similar process takes place in theology as well. All ontic theological concepts – such as cross, sin, etc – have their ontological pre-Christian counterparts that can be grasped rationally. Heidegger states: “All theological concepts necessarily contain that understanding of Being which is constitutive of human Dasein, insofar as it exists at all.”¹³ For example, the theological concept of sin calls for the ontological concept of guilt. Noteworthy, it does not mean the usurpation of philosophy over theology, for the concept of sin cannot be deduced from the concept of guilt; the latter only provides some ontological, pre-Christian correction to the former, but never supplies its foundation. The concept of guilt only formally points out the ontological character of the region of being to which the ontic concept of sin, as a concept of existence, belongs. “Therefore,” Heidegger emphasises, “ontology functions only as a corrective to the ontic, and in particular pre-Christian, meanings of basic theological concepts.”¹⁴

Heidegger also believes that this relationship of faith and philosophy fully takes into account their prior opposition. Moreover, it is precisely this opposition which makes genuine communication between theology and philosophy possible.¹⁵ To Heidegger, both sciences communicate remaining autonomous and independent. Heidegger believes neither in Christian philosophy, which is a “square circle” to him, nor in philosophical theology.¹⁶

Schleiermacher's Concept of Theology

“Theology is a positive science, whose parts join into a cohesive whole only through their common relation to a particular mode of faith, i.e., a particular way of being conscious of God. Thus, the various parts of Christian theology belong together only by virtue of their relation to “Christianity” (*Christentum*).” This is Schleiermacher's programmatic definition of theology, given at the very beginning

of his *Brief Outline on the Study of Theology*.¹⁷ Although this definition appears to be simple, it actually alludes to many things.

As Schleiermacher's subsequent comments reveal, theology as a positive science, in his understanding, is different from rational, speculative theologies in the earlier systems of science. Theology as a positive science differs from its earlier rational, natural, speculative counterparts by virtue of its "practical task."¹⁸ This practical task, first of all, has to do with the church's leadership and management on which the organisation of theology depends. Moreover, this organisation becomes increasingly complicated as the growing church comprises more linguistic and cultural areas. The historical data to which theology refers become more and more diverse.¹⁹ In any case, as Schleiermacher states, "Christian theology .. is that assemblage of scientific knowledge and practical instruction without .. which a united leadership of the Christian church .. is not possible."²⁰ Schleiermacher even thinks that this same knowledge ceases to be theological without the relation to the management of the church. In that case, it devolves to other sciences according to its varied content: linguistic and historical studies, psychology and ethics, philosophy of religion, and so forth.²¹ Precisely this positive, practical element, metaphorically speaking, is the "soul" that holds together all the various parts of the "body" of theology.²²

Discussing the usage of the term "positive" with regard to theology in *The Christian Faith*, Schleiermacher notes its earlier identification with "revealed." Revealed theology is also opposed to rational, natural theologies. But Schleiermacher does not want to uphold this distinction; he intends to say something else. He thinks that the way how "positive" rights are contrasted to "natural" rights in the theory of law provides a more appropriate paradigm for theology as a positive science in his time.²³

According to Schleiermacher, in the theory of law, natural right, unlike positive right, never constitutes the basis of a particular civic community. Every society defines positive right, even in its simplest instances (Schleiermacher gives instances of paternal authority and marriage), in a distinctive manner. Positive right is always particular. In earlier stages it was custom, but in a developed state it is express legislation. In contrast, natural right can only be abstracted from the similar legislation of all societies. Hence, it is universal, and cannot find exact application unless defined more precisely.

Schleiermacher contends that it is the same with natural religion: it never constitutes a basis of a particular religious community, but can only be an always self-identical abstraction from the doctrines of different religious communities of a similar, monotheistic kind.²⁴ Thus, whereas natural religion or theology, to Schleiermacher, is the common element in all these faiths, their positive aspect is the individualised element. Moreover, the historical fact that marks the beginning of a particular religious community is such an individualised element. The peculiar kind of religious emotions characteristic of a religious community is dependent on that original, individual fact. In the Christian communion, of course, this original fact is the historical life of Jesus. On this account, Schleiermacher defines the term "positive" as "the individual content of all the moments of the religious life within one religious communion, insofar as this content depends on the original fact from which the communion itself, as a coherent historical phenomenon, originated."²⁵

Consequently, it is historical theology that relates theology to science. There also are philosophical and practical theologies, but they are possible only due to historical theology. Schleiermacher thinks that historical theology is the verification of philosophical theology and the foundation of practical theology since it “attempts to exhibit every point of time in its true relation to the idea of “Christianity” ..”²⁶ Obviously, this is the strategy of *The Christian Faith*, which Schleiermacher considers a work in historical, not systematic, theology. As Schleiermacher also claims, “historical theology is the actual corpus of theological study, which is connected with science .. by means of philosophical theology and active Christian life by means of practical theology.”²⁷

Furthermore, “the particular way of being conscious of God,” in Schleiermacher’s definition of theology as a positive science, should refer to his theory of religious self-consciousness and the corresponding “psychological” concept of *Gefühl* on which *The Christian Faith* is built.²⁸ It is the distinct *Gefühl* of absolute dependence that, in Schleiermacher’s view, Christians experience toward the divine.

Because of the “positive” nature of *The Christian Faith*, the theory of this particular religious self-consciousness is related to the development of a particular community, the Christian church.²⁹ *Gefühl* is a concrete experience of that community. In correspondence with its practical task, theology as a positive science describes not only individual, immediate experiences; this science is also based on the intersubjectivity of the community members experiencing that kind of religious self-consciousness in a system of mutual interaction and cooperation.³⁰

Notably, *Gefühl* is a non-metaphysical basis of *The Christian Faith* insofar as theological propositions conform to this actual experience. In contrast to classical metaphysical theologies, Schleiermacher does not begin either with the concept of God or with metaphysical localization of the role of God-talk, but instead orients himself to experience.³¹ Moreover, according to Schleiermacher’s *Dialektik*, *Gefühl* also is non-metaphysical in the sense that it is beyond the contrasts of metaphysics – such as knowing and willing, thinking and being, and others – even if it is “beyond,” in the sense of the hither side of metaphysics, the experiential side, that which is immediately and pre-conceptually experienced.³² In fact, it is an unnameable condition of possibility of the oscillating play of contrasts in consciousness to which the name *Gefühl* is given only provisionally. It is a concept pushed to limits in order to conceptualise the inconceivable. For that reason, in *The Christian Faith*, *Gefühl* can be the carrier of God-consciousness.

Thus, theology as a positive science for Schleiermacher, is a concrete historical, experiential, or empirical discipline. Theology is “positive” insofar as it refers to the actual historical experience of the particular Christian way of being conscious of God within the given social relationship in order to serve a definite practical function for the domain it arises from, in this case, for the church and its management.³³ Proper Christian theology constitutes a separate field of knowledge with its own rules, sources, and standards, which are positively grounded in the particular Christian experience.

The foregoing considerations are related to the issue of the relationship of theology and philosophy in Schleiermacher’s theological work.³⁴ I briefly treat this

issue because Heidegger deals with it in his discussion of theology as a positive science. As noted above, theology as a peculiar, "positive" science has nothing to do with such disciplines as speculative metaphysics or speculative theology which start with pre-conceived ideas and operate on a totally different, analytical level. Schleiermacher does not start his theology with the idea of God, but with the description of how God is experienced within the Christian community. According to its methodological commitment, theology is an empirical rather than a speculative science.³⁵ Therefore, Schleiermacher can claim that "there scarcely remains any point at which speculation could force its way into the system of doctrine."³⁶ Schleiermacher contends that his approach will correct the previous error of conjoining pure speculation and theology. Schleiermacher believes that his method "will most easily get rid of all traces of the Scholastic mode of treatment, by which philosophy, transformed as it was by the spread of Christianity, and real Christian dogmatics were frequently mingled in one and the same work."³⁷ Philosophy has managed to liberate itself from theology and embarked on many fresh starts, whereas theology could not have such a new beginning. In that case, it would have to invent a new language, which is not possible. The only possibility left is to separate the properly theological meanings of theological propositions from the speculative meanings inherited with the use of common terminology. The similarity is only formal; the meanings are different.³⁸ Philosophical language in theology has only a technical, instrumental function inasmuch as theology needs a similar terminological precision and intra-systemic coherence. In no way is philosophy allowed to influence theology substantially. Theological content is determined by the ecclesiastical praxis alone, according to the specificity of theological science.

In any case, both philosophy and Christian doctrine, in Schleiermacher's opinion, ought to be liberated from each other. He thinks that faith, returned to its original, experiential source, no longer has any need for the service of philosophy. Commenting on *The Christian Faith*, Schleiermacher rejects even the best intentions of philosophy to help theology to come to that "perfect self-understanding" that it alone can allegedly give.³⁹ If theology is unable to understand itself in its own terms, "the fault must lie in something that philosophy cannot provide, so far as it presumes to be more than logic and grammar in the usual sense of those terms."⁴⁰ Needless to say, theology, too, better informed of its own interests, is no longer supposed to exert any influence on philosophy. The idea of a Christian philosophy would be absurd to Schleiermacher. The non-coercive freedom of philosophy and theology should be reciprocal.

It also means that both disciplines are not opposed; they are autonomous, each in its own right. Each should abide within its boundaries. And Schleiermacher thinks that there is no place for conflict if one and the same person, like himself, practices both disciplines. They are just products of different and complementary functions of human spirit: speculative consciousness is the highest objective function, but religious self-consciousness—the highest subjective function.⁴¹ Moreover, Schleiermacher thinks that precisely such a person is an ideal leader of the church – "a prince of the church" – in whom both religious interest and scientific spirit are conjoined to the highest degree.⁴² At any rate, all Schleiermacher protests against is the use of one qualitatively different discipline as a foundation for the other. Otherwise, he

is not against philosophy or speculation. I agree with the apt summaries that two Schleiermacher's scholars give concerning the issue.

One is Birkner's:

Schleiermacher's often quoted programmatic explanations of the independence [of theology from philosophy] do not refer to the whole organism of theological disciplines, in which to ethics and philosophy of religion appealing philosophical theology has the function of a grounding discipline, but they rather clarify his program of dogmatics: they mark the independence of the contents of the Christian religion and its presentation in religious speech and teaching from speculative grounding; however, they expressly presuppose the "accord" ["*Zusammenstimmung*"] of the philosophical thinking of God and the dogmatic unfolding of the Christian faith in God.⁴³

The other is Gerrish's:

Schleiermacher's theoretical veto of speculative intrusion into dogmatics should not be taken as antimetaphysical; nor, on the other side, does his actual use of speculative categories betray an inconsistency .. it is all a question of methodological uniformity. ... Speculation has its own legitimacy, but it belongs to the scientific tree at another point than dogmatics. And if the dogmatic theologians find it useful to appropriate speculative categories, they may do so only insofar as the content of the categories is determined by their own science, not by that of the philosophers.⁴⁴

Similarities between Heidegger and Schleiermacher

Admittedly, the early Heidegger's and Schleiermacher's accounts of theology as a positive science are not identical. However, as one can already see from the foregoing, there are enough similarities to suggest that Heidegger's views could have been directly or indirectly influenced by Schleiermacher. I will briefly point out the similarities in this section.

Firstly, it is obvious that for both Heidegger and Schleiermacher theology is not a speculative, metaphysical, or ontological science. They rather consider theology to be a particular instance among positive, ontic sciences with their own peculiar given, their *positum*. To Heidegger, the *positum* of theology is not historical Christianity (*Christentum*), but Christianness (*Christlichkeit*), a particular Christian mode of faithful existence arising not from *Dasein*, but revealed through that mode of existence itself. Although Schleiermacher defines the *positum* of theology as "Christianity" (*Christenthum*), I would say that it is not the same "Christianity" which Heidegger rejects as the given of theology. I think that Schleiermacher's understanding of "Christianity" as the given of theology is very close to Heidegger's "Christianness." After all, Schleiermacher's primary proposition does not define "Christianity" historically, but also relates it to a particular religious self-consciousness resulting in a particular mode of faith and corresponding existence. An apparent difference is that, for Schleiermacher, the positivity of theology is realised in its practical task of the management of the church. But it is not a real difference inasmuch as Heidegger thinks that the purpose of theology, as a science of faith, is to cultivate faith. Certainly, the management of the church has to do with the cultivation of faith.

Secondly, for both Heidegger and Schleiermacher, the proper positive theological science is historical theology. Although Schleiermacher, unlike Heidegger, relates the historicity of theology to the historical origins of the Christian community, both still have much in common in this regard. To Heidegger, theology is a historical science insofar as its goal is Christianness: a historically concrete, religious, intersubjective mode of existence of an individual in the community. To Schleiermacher, similarly, theology is a positive science because it refers to a historically concrete, intersubjective content of the religious life of the individuals within the community. The function of historical theology, in Schleiermacher's opinion, is to relate the idea of "Christianity" (which, as noted above, may in fact be equal to Heidegger's "Christianness") to the present time. Moreover, to both Heidegger and Schleiermacher, historical theology is the main type of theology, while philosophical, systematic, and practical theologies are only secondary.⁴⁵

Thirdly, in Heidegger's view, theology conceptualises the essentially inconceivable, which is that same faith-full existence in the world. Conceptualisation has to take place because that which is not named remains mute. Concepts must be pushed to their limits in order to approximate the inconceivable. In this way, Heidegger finds ontological counterparts to ontic theological concepts. Although the concept of *Gefühl* is not a counterpart to any theological concept, I would say that it could also be a kind of a limit-concept – arising from *Dasein*, as a human mirror, bordering with the inconceivable, existential object of theological discourse.

Finally, Heidegger and Schleiermacher share the same model for the relationship of theology to philosophy. Both think that faith does not need philosophy substantially or fundamentally; nevertheless, theology needs philosophy in a restricted, scientific way, as a formal, technical, instrumental, conceptual tool. Similarly, both Heidegger and Schleiermacher believe that both sciences must remain independent and autonomous, and that precisely this independence is the condition of possibility for their relation. But, for both of them, this theology-friendly philosophy is not speculation or metaphysics. For Heidegger, it is his own phenomenology as a fundamental ontology of existence, but for Schleiermacher – his own dialectics and empirical phenomenology of consciousness. This similarity may suggest an aspect in which Schleiermacher's theological views anticipate the twentieth-century phenomenology. I conclude this article with a brief consideration on this topic.

Schleiermacher, Phenomenology, and Heidegger

Schleiermacher's theory of *Gefühl* brings another important aspect to the "positivity" of the "science" of theology. That is to say, Schleiermacher elaborates his theology upon what he calls "psychology," which from today's perspective appears to be a phenomenological description of the states of human consciousness. Thus, Schleiermacher turns out to be a precursor – only in theology – of the twentieth-century school of phenomenology, particularly, the thought of Husserl. The starting point of phenomenology, in Husserl's understanding, is pre-theoretical, pre-reflective intentionality, and its method is intentional analysis. Such analysis investigates the intended object (*noema*), but through the analysis of the consciousness-act through which the object is given and intended (*noesis*). Another closely related feature of

the phenomenological method is phenomenological reduction, the suspension of all judgments, theories, and presuppositions that obstruct direct seeing of the phenomena. That is the way to “things themselves,” prior to theories and anticipations.

The obvious similarity between Husserl’s phenomenology and Schleiermacher’s approach to theology is the primacy of consciousness. Direct phenomenological description of how phenomena, real or mental, appear to intuition, makes void any objectifying metaphysical constructions imposed on experience. Both Schleiermacher and Husserl do not deal with realities as such, but only insofar as they are given in consciousness. All theological statements of *The Christian Faith* are subject to prior religious experience in which the divine appears in one’s self-consciousness.

Several scholars have pointed out the ways in which Schleiermacher anticipates Husserl’s phenomenology. As early as in the 1930s, Wobbermin noticed that in Schleiermacher’s theory of *Gefühl*, *noema* and *noesis* – the content and the act of thought – “are correlated, they mutually supplement and determine each other.”⁴⁶ More recently, Williams has investigated Schleiermacher’s relation to Husserl’s phenomenology. For example, he writes about Schleiermacher’s theology:

In order to properly understand theological assertions, one must understand their pre-theoretical foundations in religious experience, that is, both the object as it originally gives itself to consciousness and the modes of consciousness correlative to its self-givenness.⁴⁷

And more:

For Schleiermacher’s assignment of the locus of religion to feeling or immediate self-consciousness as such, and his turn to religion as a concrete historical and social phenomenon amounts to a break with the general tradition of Cartesianism, particularly its solipsism and intellectualism. Like Husserl, Schleiermacher’s “turn to the subject” is a summons back to the things themselves, a return to pre-theoretical lived experience, and a corresponding approach to theology through the intentionality of corporate religious consciousness. Phenomenology is older than Husserl, and Schleiermacher is an excellent example of its pre-Husserlian phases.⁴⁸

However, I would like to suggest that the similarities between Schleiermacher’s understanding of theology and Heidegger’s views in the lecture “Phenomenology and Theology” from the period of *Being and Time* may give some hints to Schleiermacher’s being a precursor to Heidegger’s existential phenomenology as well. At the very least, there are certain moments in Schleiermacher’s theology – such as historicity and intersubjectivity – which take him away from Husserl’s philosophy of the transcendental ego and brings closer to Heidegger.⁴⁹ Husserl’s phenomenology could not withstand the critique of subjectivity. It is questionable whether one’s existence in the world can be bracketed in an ahistorical consciousness, detached from the world. Therefore, phenomenology after Husserl, starting from Heidegger, turns to the historical, factual, temporal, and concrete existence in the world. Hence, the objects of phenomenology become the structures of human existence in their relation to the world rather than the structures of consciousness. Heidegger’s phenomenology, accordingly, is an existential analysis of the concrete phenomena of the experience of historical, factual, and interrelated

human life. Moreover, Heidegger learns from the hermeneutical tradition, initiated by Schleiermacher, that there can be no pure phenomenological description, that there is always interpretation involved.

There are convincing arguments, like those of Williams, interpreting Schleiermacher in Husserl's terms. I agree with them. But I would also maintain that it could be possible to build no less convincing a case of Schleiermacher anticipating Heidegger's existential phenomenology. To be sure, if Schleiermacher's theology is phenomenology, it is not so much transcendental phenomenology. As shown above, religious *Gefühl*, according to Schleiermacher, cannot exist by itself; it is an intersubjective, corporate, communal experience, and the Christian community is built on this particular religious way of being in the world. Through the community, the individual, immediate religious self-consciousness becomes a concrete, temporal, historical, and social phenomenon. This fact makes Schleiermacher closer to Heidegger than Husserl.

ENDNOTES

¹ See Bowie's "Introduction" to Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, trans., ed. Andrew Bowie (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), xvi. On this point, Bowie refers to Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"* (Berkeley, Los Angeles, London, 1995).

² I concentrate on the early Heidegger's position only. The latter Heidegger thought that theology cannot be a science at all. In addition, in his later thought, there is a different model for the relationship of theology to philosophy.

³ Martin Heidegger, *The Piety of Thinking*, trans. by James G. Hart, John C. Maraldo (Bloomington and London: Indiana University Press, 1976), 6.

⁴ *Ibid.*, 8.

⁵ *Ibid.*, 9. Heidegger borrows the term "Christianness" from Franz Overbeck's (1837–1905) book *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* (1873).

⁶ *Ibid.*, 11.

⁷ *Ibid.*, 12.

⁸ *Ibid.*, 13.

⁹ *Ibid.*, 16.

¹⁰ *Ibid.*, 17.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, 18.

¹⁴ *Ibid.*, 19.

¹⁵ *Ibid.*, 21.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Friedrich Schleiermacher, *Brief Outline on the Study of Theology*, trans. Terrence Tice (Richmond, Virginia: John Knox Press, 1966), 19 (§ 1).

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Ibid., 20 (§ 4).

²⁰ Ibid., (§ 5).

²¹ Ibid., (§ 6).

²² Ibid., 20–21 (§ 7).

²³ Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith*, trans. H. R. Mackintosh and J. S. Stewart (Edinburgh: T. & T. Clark, 1986), 48 (§ 10: Postscript).

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid., 49.

²⁶ Schleiermacher, *Brief Outline*, 26 (§ 27).

²⁷ Ibid., (§ 28).

²⁸ See Schleiermacher, *The Christian Faith*, 5–31 (§ 3–6). I leave *Gefühl* untranslated because its usual translation as “feeling” is not altogether adequate. *Gefühl* as permanent, immediate self-consciousness behind such functions as knowing and doing is something else than feeling.

²⁹ Ibid., 26 (§ 6).

³⁰ Ibid., 532 (§ 115).

³¹ Gerhard Ebeling, *Wort und Glaube*, Bd. 3. (Tübingen: Mohr, 1975), 116.

³² For *Gefühl* as the mediating element of contrasts, see Friedrich Schleiermacher, *Dialektik: Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse*, Ludwig Jonas, *Friedrich Schleiermachers sämtliche Werke*, Teil 3, *Zur Philosophie*, Bd. 4/2 (Berlin: Reimer, 1839), 151ff, 429ff.

³³ Cf. Terrence Tice, “Editor’s General Introduction,” *Schleiermacher, Brief Outline*, 14.

³⁴ Here I will not be able to go deeply into the complexities and ambiguities of Schleiermacher’s position regarding the relationship of philosophy and theology. I will only refer to some statements of Schleiermacher which concern the role of philosophy in church dogmatics. Schleiermacher has a different attitude regarding the relationship of philosophy and theology in his own philosophical theology. I will also mostly take his statements about separating philosophy from theology at face value, not going into the problematic whether Schleiermacher has consistently carried it through.

³⁵ See Friedrich Schleiermacher, *On the Glaubenslehre: Two Letters to Dr. Lücke*, trans. James Duke, Francis Fiorenza (Chico, California: Scholars Press, 1981), 45.

³⁶ Schleiermacher, *The Christian Faith*, 122 (§ 28:3).

³⁷ Ibid.

³⁸ See *ibid.*, 82f (§16: Postscript)

³⁹ Schleiermacher, *On the Glaubenslehre*, 87.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Schleiermacher, *The Christian Faith*, 122 (§ 28:3).

⁴² Schleiermacher, *Brief Outline*, 21 (§ 9).

⁴³ Hans-Joachim Birkner, *Theologie und Philosophie: Einführung in Probleme der Schleiermacher-Interpretation* (Munich: Kaiser, 1974), 44.

⁴⁴ Brian A. Gerrish, *Continuing the Reformation: Essays on Modern Religious Thought* (Chicago: University of Chicago Press, 1993), 154.

- ⁴⁵ Heidegger divides theology into historical, systematic, and practical, whereas Schleiermacher – into historical, philosophical, and practical. However, one needs to keep in mind that “systematic” theology did not exist in Schleiermacher’s time.
- ⁴⁶ George Wobbermin, “Schleiermacher,” *Religion in Geschichte und Gegenwart* (Tübingen: Mohr, 1931), Bd. 5, 176.
- ⁴⁷ Robert R. Williams, *Schleiermacher the Theologian: The Construction of the Doctrine of God* (Philadelphia: Fortress Press, 1978), 51.
- ⁴⁸ Robert R. Williams, “Some Uses of Phenomenology in Schleiermacher’s Theology,” *Philosophy Today*, 26 (1982), 172.
- ⁴⁹ I am concerned here with Heidegger’s interpretation of Husserl only. In fact, the later Husserl himself became increasingly aware that *noemata* are culturally determined, influenced by the intersubjective co-existence of the individuals in the common life-world. I do not go into these details. It may suffice that Husserl did not go far enough in this direction and did not abandon the centrality of transcendental subjectivity.

Kopsavilkums

Rakstā aplūkota Heidegera teoloģijas izpratne saskaņā ar viņa 1927. gada lekciju “Fenomenoloģija un teoloģija”, atklājot, ka šai izpratnei ir daudz kopīga ar Šleiermahera teoloģijas koncepciju – abiem teoloģija nav spekulatīva, metafiziska vai ontoloģiska, bet gan pozitīva ontiska zinātne ar visai līdzīgu saturu (positum), abi atzīst līdzīgu teoloģijas un filosofijas attiecību modeli utt. Kaut arī Heidegers neatsaucas uz Šleiermaheru, šīs līdzības norāda, ka viņš savu teoloģijas koncepciju varētu būt tiešā vai netiešā veidā aizguvis no Šleiermahera. Raksts arī iezīmē, ka Šleiermaheru var uzskatīt par fenomenoloģijas priekšteci. Līdz šim Šleiermahers tika uzskatīts par transcendentālās fenomenoloģijas (Huserla) priekšteci, bet šajā rakstā veiktā komparatīvā analīze ļauj secināt, ka viņu var uzskatīt arī par eksistenciālās fenomenoloģijas (Heidegera) priekšteci.

Atslēgvārdi: eksistenciālā fenomenoloģija, fenomenoloģiskā teoloģija, Heidegers, Mārtins; pozitīvās zinātnes, teoloģija kā pozitīva zinātne, Šleiermahers, Frīdrihs; teoloģijas un filosofijas attiecības, transcendentālā fenomenoloģija.

**Joseph Rosin (1858–1936) als Religionsphilosoph:
zur Aktualität der Erforschung**
*Josefs Rozins (1858–1936) kā reliģijas filosofs:
par izpētes aktualitāti*
**Joseph Rosin (1858–1936) as Philosopher of Religion:
on Topicality of the Research**

Iveta Leitāne

Fakultät für Philosophie und Geschichte
Brīvības Strasse 32, Rīga, Lettland
Iveta.leitane@yahoo.de

Der berühmte Rogatschover Joseph Rosin ist chassidische halakhische Autorität des höchsten Ranges in der rabbinischen Literatur Lettlands am Ende des 19. – Anfang des 20. Jahrhunderts. Die akademische Forschung hat ihn jedoch bis heute wenig gewürdigt. Der Aufsatz besteht auf den Paradigmenwechsel in der Erforschung der chassidischen Denker und begründet die Notwendigkeit, die jüdischen Denker um 1900 nicht so sehr als Vertreter des emotionalen und ekstatischen Chassidismus im Geiste Simon Dubnows, sondern als Exemplifizierungen einer Synthese des jüdischen rationalistischen Denkens und der gegenwärtigen Wissenschaft aufzufassen und zu erforschen.

Schlagwortkette: Rosin, Joseph, Chassidismus, jüdisches Denken um 1900, analytische Schule, Wissenschaft und Religion.

Der berühmte Rogatschover Joseph Rosin ist eine chassidische halakhische Autorität höchsten Ranges in der rabbinischen Literatur in Lettland Ende des XIX. und in der ersten Hälfte des XX. Jahrhunderts. Er war von 1889 und bis zu seinem Tode in der ostlettischen Stadt Daugavpils tätig. Nur die Zeit des Ersten Weltkrieges und die Jahre danach verbrachte er in St. Petersburg. Dort war er von etwa 1916 bis 1926 Rabbiner der hiesigen chassidischen Gemeinde (zur selben Zeit studierte ein anderer künftiger jüdischer Philosoph aus Dvinsk/Daugavpils – Jakob Gordin – in St. Petersburg). Das Hauptwerk – das mehrbändige Opus magnum *Zafenat Paneah*, Titel aller Sammelwerke des Rogatschovers (die ersten Bände erschienen 1903 in Warschau) gilt bis jetzt als überaus schwierig und elitär, sein Studium setzt eine sehr gute Kenntnis der Talmudim voraus. Die Forschung erklärte sich vor ihm als gescheitert und tat es als „zu dunkel“ – „to obscure“ ab. Das ist der Grund dafür, dass der Rogatschover – im Unterschied zu seinem Kommilitonen Chaim Soloveitschik aus der Slutsker Jeshivah, unter der Leitung von Joseph Baer Soloveitschik (1865–74), bei dem Rosin sein Studium begann –, von der akademischen Forschung wenig berücksichtigt wurde.

Heuristische Schwierigkeiten

Die osteuropäisch-jüdische halakhische Literatur im allgemeinen und die darin zum Werk gebrachte halakhische Hermeneutik ist bis heute, von wenigen Ausnahmen abgesehen, kaum erforscht. Das hat mehrere Gründe.

Der erste Grund: Die krasse Gegenüberstellung rabbinischer und chassidischer Autoritäten, am Beispiel Litauens verdeutlicht, wie sie der jüdische Historiker Simon Dubnov vornahm, entschärfte den Blick für die halakhischen Spitzfindigkeiten der sogenannten chassidischen Autoren. Die Hauptlinie der Forschung wandte sich dann entweder der Intellektualität der rabbinischen *Litvaks* oder der mystischen Emotionalität der meist ukrainischen, polnischen und weißrussischen *Chassidim* zu. Demgegenüber sollte man die Welt, in der Rosin ausgebildet wurde, als einen Schmelztiegel besonderer Art betrachten. Dieser ist nicht als eine ungezwungene Synthese zu verstehen, sondern als eine aus einer Reaktion hervorgehende Revitalisierung der Orthodoxie, die am besten mit dem anthropologischen Terminus „antagonistische Akkulturation“ bezeichnet werden kann, der für alle beteiligten Parteien gilt. Es wurde zu wenig berücksichtigt, dass der späte Chassidismus des XIX. und XX. Jahrhunderts bis in die 1930er Jahre hinein, an litauischen *Jeschivot* geschult, über den ganzen Reichtum des rabbinischen Denkens verfügte.

Erläuterung: Rosin trat sein „Amt“ an der chassidischen Gemeinde in Daugvapis erst an, nachdem er an der Slutsker und der Schklover Jeschivah studiert hatte, die beide vom Geiste der *Mitnagdim* geprägt waren, wobei letztere sogar unter dem „Autoritätsdruck“ des Vilnaer Gaons stand. Außerdem bezog Rosin Kenntnisse in Philosophie und modernen Wissenschaften in seine hermeneutische Vorgehensweise mit ein. Die Schklover Gemeinde pflegte und verbreitete nicht nur die Ideen des Vilnaer Gaon, sondern förderte als eine der ersten auch die Ideen der *Haskalah* unter den Juden im Russischen Reich. Von dort stammt der berühmte Schklover Baruch – Baruch Ben Jakob Schick, dessen Name in der ostjüdischen Welt stellvertretend für die modernen Wissenschaften wie Physik, Astronomie, Medizin steht. Dieser forderte, die Torah auf der Basis der modernen Wissenschaften zu verstehen. Einerseits war er mit Berliner *Maskilim*, darunter auch mit Moses Mendelssohn, befreundet, andererseits genoß er die Unterstützung des Vilnaer Gaon, auf die er sich bei der Übersetzung erstrangiger wissenschaftlicher Werke ins Hebräische – gemäß seiner These: alle Wissenschaften sind notwendig für das Verstehen der Torah – berufen konnte. Dadurch vollzog sich eine Wende in der Gelehrsamkeit der Juden im „Ansiedlungsrayon“. Der Akzent verlagerte sich vom Studium ausschließlich der *Halakhah* auf das Studium derselben unter Berücksichtigung der philosophischen Fragestellungen und des wissenschaftlichen Diskurses der Gegenwart. Man könnte von einer gewissen Wiederkehr der mittelalterlichen Tradition oder sogar von einem „neuen (jüdischen) Mittelalter“ sprechen. Auch wenn sich die „Analytiker“ (gemeint ist die sogenannte „analytische Bewegung“ in der halakhischen Literatur) bekanntlich noch weigerten, eine philosophische Terminologie einzuführen, um bei der Sprache der Halakha zu bleiben, so gelang ihnen das doch nicht ganz, denn die Tradition selbst prägte einige philosophische Ausdrücke und eine Menge hermeneutischer Metaausdrücke (*hasbara, be'ur*). Bei dem Versuch, auf den philosophischen Anspruch von Hassidismus, Haskalah und Musar-Bewegung zu reagieren, setzten sich der Rationalismus und die Systematik durch.

Der zweite Grund: Das akademische Milieu und die „Welt der Jeshivah“ sind bis heute voneinander getrennt und werden auch so gesehen. Da die Jeshivah die „Schriftlichkeit“, die Formulierung von „Thesen“ und eindeutigen Antworten meidet und nur einige Anhaltspunkte bietet, häufig sogar auf die Kumulation des Wissens verzichtet, die Wissenschaft aber gerade diese Sachverhalte in ihrem Bereich für defizient hält, fällt auch die Begegnung schwer.

Erläuterung: Einige *Bemerkungen im Hinblick auf die litauischen Jeschivot*
Eine eindeutige Charakteristik der litauischen Jeschivot lässt sich schwer erstellen, da sie selbst den geschichtlichen Prozeß durchliefen (hier sei nur der *pilpul* und die Kritik an dieser Methode durch den Vilnaer Gaon, der weder der erste noch der einzige Kritiker war – erwähnt; beide Aspekte gehören zu derselben 'Geschichte'). Die genuine Lehrmethode ist nicht leicht von den unvermeidlichen und flexibel aufgenommenen Einflüssen im Laufe des XIX. Jahrhunderts zu trennen. Auch die Unterschiede zwischen den Schulen wirkten prägend (die Schulen von Telšiai und die von Kovno unterschieden sich in Curriculum und Methode wesentlich). Deshalb ist die Methode selbst zu rekonstruieren, denn sie wurde nicht explizit dargestellt. Traditionell war Aufgabe ja „nur“ Erläuterung der alten Meister und Verdeutlichung ihrer Methode.

Man kann versuchen das Ganze als ein „religiöses (bzw. literarisches) Feld“ (P. Bourdieu) zu beschreiben, da die Jeschivot letztendlich (im letzten Viertel des Jahrhunderts) die früher fern gehaltenen Einflüsse der *Musarniks* bzw. der *Masikilim* aufnahmen. Doch der Beginn der Einflußnahmen und Veränderungen ist mit den Aktivitäten des Rabbi Elijah, des Vilnaer Gaon (1720–1797) anzusetzen. Als der erste Gegenpart ist die Bewegung der Hassidim zu sehen, während die westeuropäischen Maskilim damals Bundesgenossen zu nennen sind. Im Laufe des Jahrhunderts verkehrte sich deren Ansehen und Funktion ins Gegenteil und man ließ sie ins Lager der Gegner überwechseln.

Während des XIX. Jahrhunderts war die Volozhiner Jeschiva (1803–1892) führend. Einige Kennzeichen des Studiums seien genannt:

1. **Die Modifikation des *pilpul*.** Die Harmonisierung der verschiedenen in Frage kommenden Textstellen wurde durch die 'Suche nach kleinen Differenzen' in den Formulierungen selber ausgeglichen. Die 'Suche nach Differenzen' durch nun die konzeptuelle Fassung der zu erläuternden Stelle ersetzt. Die anderen Stellen wurden von einem Konzept hergeleitet, ohne die Differenzen der Entscheidung ganz aufzugeben (man stellte z.B. eine Frage anders oder formulierte das Problem anders und die vorausgegangenen Entscheidungen fanden einen anderen Platz; sie standen nicht mehr in Konkurrenz zueinander und bildeten keinen Widerspruch bezüglich *dieses* Problems – *haqira* (so entstand im Ansatz eine Forschungsmethode – nach dem Vorbilder mittelalterlichen *haqira*). Da aber so kein leitendes Konzept (oder Prinzip) entstand, bildete man ein System von eng verwobenen Konzepten und versuchte teilweise sogar die Regel für den Aufbau anzugeben.
2. Weiter ist **das Prinzip der Selektivität** im Unterricht zu erwähnen. Man hatte nicht länger den Anspruch, einen kontinuierlichen Kommentar zu

formulieren. Der *schī'ur* ist Ausdruck dieses Prinzips der Selektivität. Die Ganzheit mußte aus der Sache heraus begründet werden. So wurde das Problembewußtsein gepflegt.

Vorausgesetzt, man versteht die Hermeneutik Rosins aus dem Kontext der litauischen Jeschivot im Rahmen und innerhalb der Richtung der Volozhiner Jeschiva, die am besten in der „Programmschrift“ *Nefesh ha-Hayyim* (Vilna, 1824) dokumentiert ist, dann werden daraus die besonderen Anforderungen für das „Verstehen“ als dem Schlüsselbegriff beim Studium der Torah klar, die auch für Rosin eine wichtige Rolle spielten. Doch im Unterschied zu den „Analytiker“, die selber wenige halakhische Entscheidungen wagten und sich aus der praktischen Sphäre zurückzogen, pflegte Rosin eine rege halakhische Aktivität, wovon auch seine Responsen Zeugnis ablegten.

Der dritte Grund: Es ist schwierig, Rosin der einen oder anderen Schule zuzuordnen. Eine Zuordnung setzt entweder eine hohe Zitierbarkeit voraus, die auf Schüler verweist, oder aber eine sich selbst-explizierende Darstellungsmethode. Weder das eine, noch das andere ist bei dem Rogatschover der Fall¹. Seine Werke stellen stückweise Protokolle dar, deren Gedankengänge erst einer Rekonstruktion bedürfen, die dann die Zuordnung zu einer 'Schule' möglich macht.

Erläuterung: Der zweitgrößten Autorität in diesem Bereich und dem Doppelgänger des Rogatschovers, Chaim Soloveitschik, wurde mehr Aufmerksamkeit gewidmet (Norman Solomon: *The Analytic Movement. Hayyim Soloveitchik and his Circle*, Sholars Pree. Atlanta, Georgia, Univ. of South Florida, 1993). Doch auch im Hinblick auf dessen Werk gibt es Rekonstruktionsschwierigkeiten. Zumindest kann man Soloveitschiks hermeneutischen Ansatz der „analytischen halakhischen Hermeneutik“ unterordnen.

Im Hinblick auf den Rogatschover fällt die Identifizierung schwer, da er verschiedenen Schulen nahe kam. Es ist zu erwägen, ob er Berührungspunkte mit den *Musarniks* hatte. Der Logik nach sollte man davon ausgehen, dass er eher entgegengesetzt orientiert war, was auf eine andere Rezeption der Kabbala und der philosophischen Tradition zurückzuführen ist. Die hassidischen Jeschivot nahmen in der Regel keine Einflüsse der *Musarniks* in ihr Bildungssystem auf. Der Rogatschover bediente sich zwar der Terminologie der *Musarniks*, was in dem Fall besonders bemerkenswert ist, wenn diese die Eigenart der Schule zum Ausdruck bringt und für andere Schulen deshalb kaum in Frage kommt, jedoch deutete er diese auf eigene Weise um. Er stand außerhalb der Schulen. Den modernen Wissenschaften stand er freundlicher gegenüber, als das in den litauischen Jeschivot der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts – in der Zeit der wachsenden Auseinandersetzung mit den *Maskilim* – üblich war.

Der Sammeltitle für Rosins Werke ist dadurch gerechtfertigt, dass die Kommentare an verschiedenen Stellen eng verwoben sind. Z.B. könnten die bereits erwähnten *Schealot uTschuvot* als wichtige Quelle zum Pentateuch-Kommentar dienen, die in einer, wenn nicht gerade leichteren, so doch expliziteren Sprache verfasst sind und seine halakhische Vorgehensweise gut porträtieren. Der Rogatschover, der ein hervorragendes Gedächtnis hatte, bediente sich sehr vieler Werke der rabbinischen Literatur, ohne sie genau anzugeben. Er stellte diese gar nur durch

verkürzte Zitate vor. Es ist also ein Problem an sich, die Zitate in seinem Werk zu identifizieren. Dies verlangt breite Kenntnisse der rabbinischen Literatur, nicht nur der klassischen, sondern auch zahlreicher chassidischer Autoritäten, sowie des weniger berücksichtigten *Talmud Jerushalmi*. In Rosins Pentateuch-Kommentar kommt er in für die rabbinische Literatur unerwarteter Häufigkeit mehrfach auf jeder Seite vor. Daran ist er als treuer Schüler der litauischen Jeschivot zu erkennen.

Das Besondere bei Rosin macht die Erweiterung des Kontextes der halakhischen Fragen aus, die mit Hilfe der Vielzahl der Parallelstellen erörtert werden. Doch auch der Begriff dessen ist bei ihm erweitert. Die Art, jedes Wort als einen Ort aufzufassen, der auf viele andere Textfragmente nicht nur durch das Schlüsselwort, sondern auch durch *harif* hinweist, führt dazu, dass so etwas wie die „Substanz“ sich nicht allein aus den „wichtigsten Wörtern“ erschließt, sondern nach einer revidierten Philosophie der „Substanz“ verlangt. Daraus lässt sich die Philosophie des Einen und der Vielheit, seine Sprachphilosophie und nicht zuletzt seine Ontologie rekonstruieren (stellvertretend dafür seien erwähnt: *meci'ut, he'eder, efes, em, guf, 'ecem, mahut, b'koah, b'fo'al*, weiterhin *ge em, ha-ruah, curah* – Termini der klassischen Metaphysik und der Epistemologie). Das Definieren (Umzäunen, *gader, hagdara*), Klassifizieren und Einführen der Regeln sind von praktischer und reflexiver Seite sehr aufschlußreich, enden aber in Ontologie oder – der Ontologie kommt die hermeneutische Funktion zu (z.B. *l'farēš perušīm ul'haddēš*). Von ihr hängt letztendlich ab, ob man eine 'richtige' Entscheidung trifft, bzw. man sich 'richtig' mit allen mitgesetzten Konsequenzen verhält.

Der vierte Grund: Die erwähnte Kluft zwischen der akademischen Forschung und der talmudischen Exegese in den Jeschivot, die bis heute hemmend auf ein solches Forschungsvorhaben wirkt, ist in Israel natürlich geringer. Dort aber ist das Hauptproblem die noch fehlende Kontinuität und die schwer zu füllende Lücke zwischen dem akademischen Nachwuchs aus Osteuropa und der Lebenswelt und Lehre der Jeschiva. Selbst wenn die Tradition in Jeschivot litvakscher Prägung (nach dem Volozhiner Modell) nicht unterbrochen wurde (manches verleitet dazu, zu sagen, dass dies doch der Fall war), muss man, um Rosins Interpretationsweise zu verstehen, über diese Lehrmethode hinausgehen. Es ist nicht zufällig, dass ich vor allem bei den Maimonides-Forschern Interesse am ihm beobachtet habe.

Abgesehen davon muss man berücksichtigen, dass die Erforschung der Ideengeschichte und der Lebenswelten des nordöstlichen Judentums (in diesem Fall in Lettland) insgesamt erst im letzten Jahrzehnt begonnen hat (T. Aleksejeva, M. Vestermanis, A. Stranga, L. Dribins, S. Schreiner, V. Dohrn). Keiner der rabbinischen Autoritäten Lettlands (z.B. der Anti-*musarnik* Mordechai Eliasberg aus Bauska oder Simha ha-Cohen ebenfalls aus Dvinsk), wurde bisher durch eine akademische Forschung, geschweige denn mit einer Monographie gewürdigt. Die Forschungen zu Persönlichkeit und Werk des Rogatschovers begannen Mitte der 1990er Jahre in Lettland mit der Sammlung von Erinnerungen über hervorragende Persönlichkeiten (Волкович, Б. З. Раввины в Даугавпилсе (1920–1940). In: Евреи в меняющемся мире. Рига, 2001. 124–134; Штейман, И. А., Волкович, Б. З., Якуб, З. И. Евреи в Даугавпилсе. Исторические очерки. Даугавпилс, 1993). Man sollte Lettland als einzigartige Enklave betrachten, als eine Peripherie, wo etwas, was in den Zentren auf Widerstand traf und zeitweise verdrängt wurde,

eher zu erreichen war, und wo Einzelgängern Möglichkeiten geboten wurden, eigene Wege zu gehen, zum Beispiel neue pädagogische Projekte durchzuführen (der Rogatschover war an der Jeschiva „Bet Josef“ in Daugavpils tätig).

Zum Forschungsstand

Erstens: Als einer der wenigen – wenn nicht der einzige – Forscher von des Rogatschovers hermeneutischer Methode gilt Rabbi Menachem Mendel Kasher, ein Rabbiner aus den USA, dessen Aufsatz zur Hermeneutik J. Rosins dem Buch des letzten Kommentars zu Bereschit als Einführungskapitel vorgestellt ist. Auch Moshe Grossberg verfasste ein Buch über den Rogatschover: *Sefunot ha-Rogatchovi*, Jerusalem 5718. Ein weiterer Titel zum Rogatschover stammt von Sapir und S. Kasher (Kasher S.; Sapir H.: *Ha-Gaon Ha-Rogatchovi v'Talmudo*, Jerusalem, 5718, 1958). Dieses behandelt Rosins talmudisches Studium. Das hier vorgestellte Thema aber wird nur im Aufsatz von M. Kasher berührt. Doch ist die Fragestellung dort darauf begrenzt, die ersten Verknüpfungspunkte zwischen der halakhischen Vorgehensweise Rosins und der philosophischen Reflexion herzustellen, die nicht als abgehobene Metaebene begriffen wird, sondern selber auf die halakhische Erörterung abgebildet ist.²

Erläuterung: Um das zu verstehen, muss man berücksichtigen, dass es bei dem Rogatschover um halakhische Fragen, also um Rechtsphilosophie geht. Hier versteht man das Göttliche Gesetz, das alle gültigen Interpretationen aller Zeiten mit einschließt, als 'real existierend'. Daher kommt dem Beweis der objektiven Tatsache (*berur*) eine wichtige Rolle zu. Die Rechtsbegriffe werden mit Kategorien der klassischen Metaphysik, vor allem durch Maimonides vermittelt, in Verbindung gebracht, sogar „substantialisiert“ (*din* – das Gesetz oder die Entscheidung bekommen metaphysischen Status, was die ganze Breite vom Eintreten von Gesetz – *hallut din* – bis zu seinem Nichtsein – *din he'eder* thematisieren lässt). Sie bekommen den Status der „Dinge“³, so dass es sich z.B. als sinnvoll erweist, zwischen ihnen und ihren „Ursachen“ zu unterscheiden. (Das Verbot kann durch das Wirken dieser Ursache erst anfangen zu existieren.) Das lässt das notwendige Eintreten bestimmter Tabus thematisieren. Oder: Die übliche *de jure/ de facto* Unterscheidung wird innerhalb des Bereiches „de jure“ zu vollziehen gesucht. Das Rechtsbewusstsein (die Meinungen der Einzelnen) wird gleichermaßen als Tatsache behandelt und in ein weiteres Schlussverfahren einbezogen. Das Umgehen mit der Negation (bzw. ihre Zulassung) lässt sich anhand des Falls der gleichzeitigen Gültigkeit zweier Handlungen prüfen, wo die Gültigkeit einer jeden von ihnen die Gültigkeit der anderen ausschließt.

Dadurch erschließt dieser Zugang weitere Analyse- und Allegorisierungsmöglichkeiten,⁴ wie das häufiger auch bei Maimonides der Fall war, als dessen Nachfolger sich der Rogatschover vielleicht am ehesten sehen wollte. Seine „Parteinahme“ für Maimonides markiert außerdem seinen Ort in der wiederauftauchenden Maimonides-Kontroverse. Während die orthodoxe Bewegung (repräsentiert in den litauischen Jeschivot) sich von der Philosophie distanzierte (obwohl dies, wie gesagt, nicht eindeutig gelang und eher zum Gestus erstarrte), nahm sie Rosin in sein Werk auf. Den Hintergrund bildeten für ihn die zu jener Zeit breit gefächerten hassidischen Angebote. Rosin leistete daher eine viel umfangreichere

Synthese als seine „analytisch“ denkenden Kollegen (zu den metaphysischen und epistemologischen Kategorien kamen bei ihm noch die anthropologischen).

Zweitens: Die jüdische Hermeneutik ist in der letzten Zeit von Autoren wie Daniel Boyarin (unter Einbeziehung des französischen, insbesondere des psychoanalytischen Strukturalismus), Aharon Agus, Moshe Idel erfolgreich erarbeitet worden. Man unterscheidet dabei orientierungshalber „midrashic hermeneutic“, „kabbalistic hermeneutic“, „biographic hermeneutic“ und „halakhic hermeneutic“. Andererseits hat Hermeneutik in der akademischen Wissenschaft mit Gadamer und Ricoeur bereits ihre Blüte erlebt und steht heutzutage vor gewissen Schwierigkeiten. In der osteuropäischen Judaistik, auf die ich mich berufe, wurden der Begriff der Hermeneutik und die hermeneutischen Erschließungen der rabbinischen Literatur in den Vordergrund gerückt. Dies ist aus dem engeren Bezug zum jüdischen Bildungswesen zu erklären. Dabei möchte ich bleiben. Doch es ist für mich wichtig, die Philosophie für die halakhische Hermeneutik fruchtbar zu machen, was auch Anliegen Rosins war.

Mit E. Levinas erinnerte man sich des osteuropäischen Judentums, dem dieser entstammt, konnte aber kaum Konsequenzen daraus ziehen: die 'Tradition schlechthin' und die Phänomenologie schienen die einzigen beiden Quellen seines Denkens zu sein. Was dessen aus Dvinsk/Daugavpils stammenden Lehrer Jacob Gordin betrifft, so dürfte es bereits schwer fallen, Tradition und Philosophie so ohne weiteres zu verknüpfen; im Hinblick auf den ebenfalls in Dvinsk wirkenden Rabbiner Rogatschover ist es schlicht unmöglich, eine direkte Linie von den Lehr- und Studienmethoden an der *Jeschivah*, über die besondere Hinwendung zur Reflexion und die Tradition bis zur hochkomplizierten Philosophie zu ziehen.

ANMERKUNGEN

- ¹ Es gab auch, außer Fuchs, keine Schüler von Rogatschover und wenige Zitate seiner Werke, die die Hermeneutik von ihm verdeutlichen.
- ² Die Anwendung der halakhischen Methoden in der Ethik hat bereits Rabbi Israel Meir (Hafetz Hajjim) aus Kaunas (Kovno) zu jener Zeit im gleichbetitelten Werk durchgeführt. Der Versuch Rosins lässt sich als noch „wager“ begreifen, da er auf die „Ursachverhalte“ zielt.
- ³ Eben das (Sachverhalte und Dinge gleichzusetzen und nebeneinanderzustellen) scheint in heutiger Sicht eher problematisch zu sein – es trifft nämlich nur für Ursachverhalte zu – und die klassische Metaphysik hatte bereits damit einige Probleme (Die Analytiker können hier besser davonkommen, da sie das gesamte Rechtssystem als geschlossen behandeln), doch bleiben Maimonides (wie weit darf man Begriffe de- und -allegorisieren) und Rosin auch nicht dabei stehen.
- ⁴ Der Anwendungsbereich ist ja ein sehr umfangreiches und die 'Lebenswelt' durchdringendes System der religiösen Gesetze. Die 'Realität' kommt dem Experten (und jeder ist bis zu einem bestimmten Grad Experte) immer im Licht der konkreten geregelten Fälle vor ('Jetzt regnet es unter diesem nicht gut reparierten Dach' ist z.B. bedeutend, wenn unter diesem Dach stehendes Holz für die Zubereitung der Gerichte im Intervall von ein paar Stunden in Frage kommt, aber auch für eine Reihe anderer Fälle, so dass dieser Satz immer in 'lebensweltlicher' Umgebung der unterschiedlichen Schlussfolgerungen als ihr Teil vorkommt. Die Beispiele sind dieser Lebenswelt entnommen. Sie schreiben Prädikate

zu, postulieren der-Fall-sein und die 'Existenz' der Zustände, der Dinge, ihre wesentlichen ('ecem) und zufälligen (miqreh) Attribute. Was heute in der Metasprache als 'Remetaphorisierung' oder 'Rückübertragung ontologischer Ausgestaltungen lebensweltlicher Phänomene in ihren ontologischen Grund' (Koch, III, 46) in Beispielen und Analogien von Klassikern der Philosophie genannt wird, kommt dem unseren Fall nicht gerade gleich.

Kopsavilkums

Ievērojamais Rogačovers (īstajā vārdā Josefs Rozins) ir augstākā ranga hasīdu halahiskā autoritāte rabīniskajā literatūrā Latvijā XIX gadsimta beigās un XX gs. sākumā, tomēr ziņu par viņu akadēmiskajā pētniecībā ir maz. Autore rakstā izvērs domu par paradigmas maiņu hasīdisko autoritāšu izpētē un pamato nepieciešamību pētīt 19./20. gs. mijas ebreju domātājus nevis kā emocionālā un ekstātiskā hasīdisma Simona Dubnova versijas paraugus, bet kā ebreju refleksīvās racionālistiskās tradīcijas un modernās laikmetīgās zinātnes sintēzes rezultātu.

Atslēgvārdi: Josefs Rozins, hasīdisms, ebreju domāšana 19./20. gs., analītiskā skola, zinātne un reliģija.

Summary

The famous Rogatchover Joseph Rosen was a Chassidic halakhic authority in the rabbinic literature in Latvia at the end of the 19th and the first half of the 20th century, who has not received due attention by academic research. This article should encourage a change of paradigm in the study of Chassidic authorities and substantiate the need to investigate Jewish thinkers with Chassidic background at the turn of the 19th and 20th century not so much as representatives of the emotional and ecstatic Chassidism à la Simon Dubnow, but rather as representatives of Jewish halakhic rationalism and contemporary scientific thought.

Keywords: Joseph Rosen, Chassidism, Jewish thought at the end of the 19th and the first half of the 20th century, the analytic school, science and religion.

**Metafiziskās un semantiskās pieejas (kontra?) versijas:
Akvīnas Toma analogijas un Ludviga Vitgenšteina
valodas spēļu teorija**
*(Contra?) Versions of the Methaphysical and Semantic
Approach: Thomas's Theory of Analogy and Wittgenstein's
Theory of Language Games*

Valentīna Špune

spune@navigator.lv

Jautājums par pasaules un mūsu priekšstatu kopsakarību centrējas uz cilvēka kā “vēsturiski runājošas būtības”¹ sakņotību ontoloģiski hierarhizētajā struktūrā, uz šīs struktūras imanenci valodā. Ko mēs pasakām šādā apgalvojumā, kurā lietojam metafiziskus jēdzienus: “pasaule”, “cilvēks”, “būtība”, “valoda”? Mēs izteicām metafizisku apgalvojumu, kurā apliecinājām ontoloģiski strukturētās pasaules (metafiziskās lietu būtības) saikni ar metafizisko “es”, šīs komplicētās ontoloģijas izsakāmību valodas formās. Taču apgalvojums saistīts ar īpaši komplicētu realitātes/pasaules un valodas relācijas problēmu. To varētu aplūkot skeptisku paradoksu veidā, ontoloģisko kategoriju analīzes ceļā, atbildes veids varētu būt arī metafizisku teikumu analītiska analīze un analīzes priekšmeti – loģiskais subjekts un predikāts, kas apzīmē loģiski metafizisko pasaules struktūru. Par metafizisko teikumu analizējamību neliek šaubīties nedz antīkas valodas analīzes pieredze, nedz sholastikā lietotais valodas loģiskais vokabulārs, sholastiskās loģikas kompendiji, nedz vārdu un teikumu analīzes metodes, kas tapa, recipējot Aristoteļa, patristikas domātāju (īpaši Boēcija), arābu–jūdaistiskās valodas filosofijas tradīcijas, precīzie (un diskutējamie) definīciju formulējumi.² Pat no mūsdienu analītiskās valodas filosofijas viedokļa, kas izmanto daudzus sholastiskajai teikumu analīzei būtiskus jēdzienus,³ pret vārdu un teikumu analīzes tehniku, šķiet, nebūtu ko iebilst. Kembridžas profesors Ramzejs (*Ramsey*), ar kuru Ludvigs Vitgenšteins (*Wittgenstein*) iepazīstas un diskutē un kura redundances teorija⁴ Vitgenšteinu acīmredzot ietekmējusi, gan izsakās kritiski: “Mūsu filosofijas pamatbriesmas ir sholastika, kuras būtiskāko saturu veido apstākļi, ka tas, kas [filosofija – V. Š.] ir smags, tiek apskatīts tādā veidā, it kā tas būtu precīzi saprotams, tam mēģinot piemērot precīzu loģisku kategoriju. Tipisks sholastisks piemērs ir Vitgenšteina ieskats, ka visi mūsu lietotie ikdienas valodas teikumi veido pilnīgu kārtību un ka nav iespējams neloģiski domāt.”⁵ Un paša Vitgenšteina atzīme dienasgrāmatā: “Tas bija tas, ko es varētu nosaukt par spēcīgu sholastisku sajūtu, kas bija manu labāko atklājumu cēlonis.”⁶ Šī piezīme gan norāda uz viņa “sholastiskās pieredzes” iespējamību (cik dziļu, cik noturīgu?), īpaši agrīnajā “Traktāta” periodā,⁷ bet tā nav izmantojama kā skaidra “atslēga” uz viņa izteikumu saturu,

jo izteikumos implicētās kopsakarības ar diskutējamo viedokli, nenorādot autoru/avotu, ir komplicētas, turklāt Vitgenšteina filosofēšanas veidam raksturīgais zināma (valodas) fakta, filosofijas vēsturē tematizēta jautājuma jaunas notācības pieteikums atsevišķos gadījumos nav jauna notācija. Tajā pašā laikā tieši Vitgenšteina intence, ar kādu tiek uzdoti it kā pašsaprotami jautājumi un kādā šī pašsaprotamība tiek izgaistināta, tuvina viņu sholastikai un acīmredzot ir radījusi “spēcīgu sholastisku sajūtu”. Kādā mērā tā ir (tikai) sajūta? Un kādā mērā mēs varam to rekonstruēt saistībā ar Vitgenšteina filosofēšanas veidu? Uz dažām kopsakarībām analīzes gaitā norādīsim, pagaidām pieņemot, ka atsevišķos būtiskos jautājumos Toma un Vitgenšteina filosofiskā pozīcija ir līdzīga. Acīmredzami atšķirīgo eksplicē katra domātais metafiziskais un semantiskais saturs par to, ko teikumā iespējams izteikt un kas teikumā nav izsakāms. Vitgenšteina izteikumi “Filosofiskajos pētījumos”,⁸ ka ontoloģija tradicionālās metafizikas nozīmē ir apšaubāma, tā nepastāv, ka iespējams tikai kaut kas kā izteikuma (*Aussage*) “X eksistē” skaidrojums,⁹ atsevišķos punktos saskaņojas ar Toma uzskatu, piemēram, vārdu analogisko nozīmju teorijā vai ar negatīvā izteikuma analīzi predikācijas teorijā.¹⁰ Te mēs saskatām pamatu, lai salīdzinātu pozīcijas atsevišķos valodas filosofijas jautājumos un valodas problēmu analīzes metodēs.

Toma un Vitgenšteina attīstītajās analogijas teorijās pārklājas nevis dažādi ontoloģijas vai dažādi semantikas lauki, bet ontoloģijas un semantikas jomas, kas izraisīja filosofisku un teoloģisku rezonansi un joprojām ir būtisku ontoloģiski semantisku robežjautājumu signalizētājs. Neizsekojot (raksta ietvaros tas nav iespējams) visu ontoloģisko stigmatu¹¹ uzplaukuma un krituma periodiem saistībā ar ontoloģisko vai semantisko akcentu pārvirzīšanos uz kādu no sfērām – valodu, matemātiku, matemātikas loģiku –, analizēsim tikai šim rakstam izvēlētos pamatpriekšmetus, kas ietilpst valodas un realitātes relācijas problēmas projektā: Akvīnas Toma ontoloģiski semantisko analogijas teoriju un Vitgenšteina (semantiski ontoloģisko?) valodas spēļu teoriju.

Var jautāt par viduslaiku metafiziskās ontoloģijas un 20. gadsimta analītiskās filosofijas saikni. Tās pamatojumu mēs atrodam noteiktā metodiskā pieejā,¹² kuru labi paskaidro uzskats, ka sholastiskā recipētais valodas problēmu risinājums savu noslēgumu atradis analītiskajā filosofijā, jo, pamato Tugendhats (*Tugendhat*), tradicionālajai ontoloģijai nepieciešams veidot jaunu koncepciju visām zinātnēm pamatā esošas formālas zinātnes formā, t. i., formālās semantikas formā, kas, no vienas puses, “analizē valodas izteikumu nozīmi”, no otras puses, “ir saprotama tādā pašā nozīmē, kādā bija saprotama ontoloģija”, un, šādi saprasta, formālā semantika ir ontoloģijas “leģitīma pēctece”.¹³ Savukārt, atzīmējot īpašo matemātiskās loģikas vietu analītiskajā valodas filosofijā, Kjungs (*Küng*), polemizējot ar argumentiem, kas valodas loģiskās analīzes nepieciešamību ontoloģijas jautājumu analīzē kritizē, konceptuāli norāda, ka “valodas loģiskā analīze un īstenības ontoloģiskā analīze ir savstarpēji saistītas”.¹⁴

Mūsu analīze veikta, respektējot tradicionālajai ontoloģijai principiāli svarīgo Akvīnas Toma analogijas teoriju un iezīmējot divus nedalāmus aspektus: analogijas metafizisko izpratni (analoģiju attiecinot uz lietām) un analogijas semantisko lietojumu (analoģiju saistot ar vārdu nozīmju jautājumu). Akvīnas Toma metafizisko

problēmu analītiskais analīzes veids un rezultāti ir būtisks arguments analītiskās pieejas pamatotībai teoloģiski filosofisku problēmu analīzē, lai gan Toma interpreti norāda uz piesardzību Toma ontoloģisko problemātiku “pārtulkot” semantiskajā aspektā. Piemēram, S.-Ch. Parka (*S.-Ch. Park*) fundamentālajā Akvīnas Toma valodas filosofijas problēmu pētījumā¹⁵ noraidīta abu pieeju – metafiziskās un semantiskās – paralēlas izmantošanas efektivitāte, apšaubot šādas metodes pētniecisko produktivitāti. Nostāja, ko pārstāv Parks,¹⁶ jautājot, vai tikai ar valodas analīzi aprobežojas Dieva izziņa, norāda uz zināmu konfrontāciju ar to tradīciju, kas veidojusies īpaši pēdējo 40 gadu laikā un kas Akvīnas Toma analogijas teoriju bieži vērtē tikai kā semantisku. Parka norādījums, ka, lietojot Toma valodas filosofijas jēdzienus un distinkcijas, jābūt zināšanām par to, kāds ir to pamats,¹⁷ ir pilnībā atbalstāms. Tomēr semantiski metafiziskās kontraversijas rada tikai pētniecību aizkavējoša norobežošanās, postulē Klubertances (*Klubertanz*).¹⁸ Šādu pozīciju turpmākā izklāstā pārstāvēsim arī mēs un, izšķiroties par abu pieeju izmantošanas iespēju un nepieciešamību, mēģināsim iezīmēt ontoloģiski semantisko problēmu lauku, kurā abas teorijas tiks apskatītas.

1. Viss esošais ir tas, kas ļauj uztvert esamību, jo tieši *esse* ir katras lietas aktualitāte.¹⁹ “Viss” nozīmē – dažādo, daudzveidīgo –, tātad tas konfrontējas ar “vienoto Esošo”.²⁰ Konfrontācija pastāv tik ilgi, kamēr netiek ieviests analogijas jēdziens. Analogija ļauj virzīties no ārējās (atšķirīgais, daudzveidīgais) uz iekšējo (līdzīgais, vienojošais) visa esošā vienotību. Lietu daudzveidība izriet no esamības dažādajiem veidiem un daudzlīmeņu struktūras, taču pati esamība kā esošā vienotības princips uztur vienotību pēc būtības. Pie esošā būtības pieder arī analogija, kas nav tikai līdzība vai tikai atšķirība. Vēl konkrētāk – ontoloģiski saprasta analogija “noņem” identitāti un diferenci, reizē saglabājot loģiskās robežas starp līdzīgo un atšķirīgo. Teiktā saturu eksplīcē analogiskie izteikumi, tālab tas ir analizējams.

Tātad – esamības analogija ir metafizisks princips. Šādā konceptā balstīta Toma pētnieciskā pieeja, no tās pozīcijām viņš uzdod jautājumu par vienotās esamības izteikšanas iespējām valodā. Konkrētās problēmas, kas izvirzās uz ontoloģiskā un valodas (līdz ar to arī loģikas un semantikas) *modus* pamata un kas implicē vēlāko konfrontāciju ar platonisma un nominālisma tradīciju visā filosofijas vēsturē, Toms aplūko īpaši koncentrētā analītiskās analīzes veidā.²¹

Viens no Akvīnas Toma pētniecības rezultējošajiem atzinumiem attiecināms tieši uz valodas jomu: izteikums par esamību balstāms analogijā. Ikdienas valodas formulās eksplīcētais kreatūras īpašību raksturojums tiek pārņemts uz Absolūto, kas būtu absurds eksperiments bez analogijas – šāda pārnese teorētiskā pamatojuma.

Gan valodas metafiziskā, gan arī tās “vēsturiskā dimensija”²² liecina par valodas un lietu vienotību, tālab tikai šādā kontekstā jāmēģina saprast, “ko valoda runā, un kāpēc tā runā tā, kā tā runā”,²³ un: vai vārdi izsaka lietu būtību. Vitgenšteins konceptuāli noliedz to, ka vārdi būtu uztverami kā lietu būtības izteicēji. Tomam tas ir komplicēts jautājums, ko mēs sastopam neviennozīmīgu vārdu un izteikumu analīzē.

Retrospektīvā perspektīvā redzams, ka vārda nozīmes traktējumam vienmēr bijis paradigmatiski nosacīts, filosofiski teoloģisks raksturs. Tālab, piemēram, viennozīmības un daudznozīmības problēma tās risinājumā nav translēta pilnīgā aristoteliskā versijā, kaut arī daudzas nostādnes un konkrētus atzinumus Akvīnas

Toms ir pārņēmis tiešā veidā. Vārda nozīmes skaidrojums Toma filosofijā izšķir un noslēdz ne tikai sholastisko esamības vienotības koncepta izveidi, bet ir spožs pierādījums tam, ka valodas (onto)loģiskā un realitātes ontoloģiskā analīze ir ne vien savstarpēji saistītas, bet arī nosacījums viena otrai, ko mēs arī mēģināsim parādīt.

2. Vitgenšteins, uzdodot ontoloģisku jautājumu, kas ir valodas, teikuma, domu būtība (PU, §37), tieši otrādi, noraida to, ka viņš gribētu meklēt kaut ko visiem fenomeniem kopīgu, būtisku, vienu. Tomēr tas, ko mēs saucam par “teikumu”, “valodu”, atzīst Vitgenšteins, norāda uz kaut ko, ko var uzvert kā vienoto (*Einheit*) (PU, §108), piebilstot, ka viņš nedomā formālu vienoto. Kā to saprast? Varētu domāt, ka mēs esam uz pēdām tam, ka Vitgenšteins, noraidot formālo subjekta un predikāta formu klasiskajā izteikumā, meklē priekšnoteikumus vienotajam kā realitātes principam (tāpat kā Toms) vai propozīcijas loģiskajai sintaksei, kas eksplīcē pasaules loģiski metafizisko struktūru (TLP). Te jāatzīst, ka esam kļūdījušies, jo nav saprasts, ko “Filosofiskajos pētījumos” Vitgenšteins domā ar loģiku, ka viņš runā nevis par metafiziskiem jautājumiem, kur neskaidrības radītu tādu vārdu gramatiku kā “laiks”, “telpa”, “gars”, bet ka viņa sarunu priekšmets ir telpiski un laiciski valodas fenomeni, par kuriem viņš nedomā citādi, kā mēs to ikdienas valodā darām, tomēr nerunā arī par fizisku īpašību aprakstīšanu. Tālab mums jāatgriežas analīzes sākumpunktā, jo svarīgi uzdot pareizu jautājumu. Kas ir vārds? Atbilde jāmeklē analogā veidā, tāpat kā tad, ja mēs jautātu: “Kas ir šaha figūra?” (PU, §108). Tālāk jājautā, kādi ir spēles likumi, kurus apgūstot, mēs varētu nokļūt pie izpratnes (*Verstehen*) par to, kas ir valoda un kas valodai kopīgs ar pasauli (TLP, 2.222).

Jāsaka, tas nav tikai semantisks, bet metafizisks jautājums. Tajā pašā laikā: vai ir pamats domāt, ka, runājot par kopīgo starp valodu un realitāti, valodas spēļu un vārdu “līdzību”, Vitgenšteins domā metafiziski un domā par analogiju? Ja tas ir tā, tad tik atšķirīgajās – Vitgenšteina valodas spēļu un Akvīnas Toma analogijas – teorijās rodams būtiski tuvs saturs, kas ne tikai rekonstruē dažus posmus atsevišķu ontoloģiski semantisko problēmu attīstībā plašā filosofijas vēstures spektrā, – no sholastiskās metafizikas un valodas filosofijas līdz 20. gadsimta analītiskajai valodas filosofijai, – bet parāda abu filosofisko sistēmu saikni gan ar metafizikas tradīciju, gan mūsdienu antimetafizisko filosofisko virzību. Abu domātāju teorijas nepārklājas, taču, iespējams, tieši viena vai otra filosofa saasinātā uzmanības pievēršana kādam par pašsaprotamu uzskatītam pieņēmumam, skaidrojumam filosofijā vai teoloģijā un paradoksālais jautājuma uzstādījums ir nopietni pieteikumi arī šībrīža valodas, loģikas, ontoloģiski semantisko problēmu diskusijās.

Valodas lietojumu gan reglamentē konvencionāls likums, ko var arī neievērot dažās valodspēles situācijās, tomēr, ja “cilvēcei kopīgais uzvedības veids ir (...) atskaite sistēma” (PU, 206) dažādu valodu interpretācijām, tad atšķirīgais valodu lietojums ir atskaite sistēma esamības vienotības interpretācijām, jo esamība kā visa esošā vienotības princips pieļauj lietu daudzveidību. Šo atzinumu mēs attiecinām uz abu filosofu analogijas teorijām, tomēr, ko tas nozīmē katrā no tām, mēs redzēsim konkrēto jautājumu analīzē.

1. Akvīnas Toma filosofiskajā projektā lietām piemītošās līdzības un atšķirības pazīmes ļauj skatīt lietas noteiktās relācijās un domāt arī saistībā ar visu relāciju pamatu, pirmo cēloni: Dievu. Pētniecības, izziņas mērķis tālab ir sekas jeb kreatūra,

bet seku analogiskums cēlonim ļauj analogiju izmantot, lai esamības vienotības principu attiecinātu arī uz valodu.

Platona dialogos konceptualizētais vārda-lietas, valodas-esamības atbilstmju modelis implicē kaut ko, kas ir visam kopīgais: semantiskā nozīmē tas ir vārdā, ontoloģiskā nozīmē – lietā. Tas, ka lietu veidi atrodas līdzīgā kārtībā tāpat kā burti un skaņas vārdā, tātad analogiskā kārtībā, “Teaitetā” un “Sofistā” izvirzīts kā pietiekami skaidrs Platona modelis. Tad var jautāt: kā valodā izsakāma lieta un lietu kārtība? Par jautājuma komplicētību liecina visa sholastiskā, tostarp Toma, valodas filosofijas jautājumu aptvērums. Toms nodarbojas ar valodas ģenēzes jautājumiem, valodas ontoloģiskā un mentālā/konvencionālā statusa koncepciju, vārda nozīmju un predikācijas teoriju. Problemātisko kontekstu, kurā aktualizējas vārda nozīmju jautājums, iezīmē Toma jautājums: ja matērijas (cilvēku valodas skaņas/vārds/subjekts teikumā) un formas (valodas matērija intelektā/izrunāšana/predikāts teikumā) vienība ir valodas ontoloģiskā statusa nosacījums (jo radītās lietas iegūst esamību tikai tad, kad tās konstituētas valodā) un pamats apgalvojumam, ka esamība izsakāma valodā. Vai tas, kas tiek izteikts, ir esamība?

Toms atbild, analizējot vārdu “Esošais”.²⁴ Atbilde nav skaidri definitīva, bet norāda vismaz uz trim aspektiem, kas būtu jāņem vērā, ja lietojam vārdu “Esošais” Dieva apzīmēšanai: 1) saistībā ar nozīmi (*propter significationem*); 2) saistībā ar universāliju (*propter ejus universalitatem*), t. i., ir tikai viens veids, kā varētu noteikt Dievu apzīmējošo vārdu: tas ir veids, kā Dievs atrodas cilvēka prātā; 3) saistībā ar to, ko vārds vēl apzīmē (*ex ejus consignificationem*). Taču vārdi, kas der Dieva apzīmēšanai (un ir attiecināmi arī uz kreatūru), jāšķir no vārdiem, kas der kreatūras apzīmēšanai (bet kuri tiek attiecināti arī uz Dievu), piemēram, substance, kas valodā tiek apzīmēta kā “patstāvīgs esošais”²⁵ un attiecināts uz salikto esošo. Šādu vārdu pārnesei leģitīmē tikai tas, ja tiek atzītas kauzālās attiecības starp kreatūru un pirmo Esamību, nevis attiecības pēc būtības.²⁶ Tālab tālāk netiek problematizēts atzinums, ka valoda no transcendentālās esamības izteikšanas iespēju viedokļa vērtējama kā nepilnīga Dieva būtības izteiksme.²⁷ Problematizēts tiek jautājums, kā/vai radītās lietas valodā apzīmēt pēc būtības (nosaucot to, kas–ir), atšķirot būtību no eksistences (nosaucot to, ka–ir). No problēmas nostādnes viedokļa komentējošs ir Saula Kripkes arguments jautājumam, vai konkrēta cilvēka būtība ir viena un tā pati visās “iespējamās pasaulēs”. Kripkes argumentā (kas ir būtisks visā “iespējamo pasaulu” diskusiju kontekstā): būtība identificējama tikai vienā pasaulē, tajā, kurā ir cilvēka kā esošā eksistence,²⁸ esošā eksistences faktam te ir noteicošā loma. Arī Toma izpratnē valoda primāri piesaistīta eksistencei,²⁹ tas gan nenozīmē noliegt valodas saistību ar būtību,³⁰ jo nosaukt salikto esošo (*compositum*) nozīmē atbildēt, kādā veidā būtība ir substance.³¹ Taču – ko nozīmē “valodā nosaukt”? Vai ar vārdu “cilvēks” apzīmētā konkrētā eksistence jau arī ir valodā apzīmētais metafiziski nepieciešamais, lai mēs domātu kaut kam noteiktam piederošu individuālu būtni? Analītiski pārbaudīt metafizisko nepieciešamību, ka konkrētā individualitātē ir cilvēks, varam formulas (izteikuma) veidā: “Ja a eksistē, tad a ir F.” Pati formula interpretējama dažādi, Toma pozīcijai tuvākā būtu Kripkes veidu īpašību uzsvērums³²: veidu īpašības F ir tās, kurās lieta a konstituējas³³ un kuras norobežo vienu lietu no otras, pēc īpašībām lietas tiek apvienotas veidos, tālab tās var tikt arī izzinātas (grieķu filosofijā pazīstams kā būtības redzējums jeb *theoria*).

Ko valodā nozīmē nosaukšana pēc veidu īpašībām? Jau Aristoteļa esošā skaidrojums bija radījis pamatojumu izpratnei par tādu esošo, par kuru var runāt dažādās nozīmēs, jo, tā kā ir būtība (tātad ir viens esošais), tad, runājot par visu citu, mēs runājam vai nu par būtības stāvokli, vai arī kādā citā nozīmē attiecībā pret būtību. Visi daudzveidīgie zinātnes un ikdienas valodā lietotie analogāti (attiecas uz akcīdencēm) ir subordinēti attiecībā pret būtību. Tālab, turpina jau Akvīnas Toms, esošo var "izteikt daudzveidīgi"³⁴. Daudzveidīgums Toma izpratnē ir viens no spēcīgākajiem argumentiem esamības vienotības pamatošanā vai, lasot to loģiski jēdzieniskā nozīmē: esamības transcendentālo jēdzienu instrumentārijs tiek lietots tieši kā tāds, kas visu jau sākotnēji satur sevī vienotā loģiskā kārtībā.

Tātad jautājot, kāds esošais un kas tieši valodā ir nosaucams, jākoncentrējas uz akcīdencu lomu, jo lietas būtība principā nav zināma,³⁵ tomēr "lieta ir patiesi jānosauc"³⁶, jo kritērijs ir patiesības konstitūcijā valodā. Nosaukšanu valodā Toms piesaista izziņas teorijai. Neizsekojot visiem izziņas nosacījumiem, pievērsīsim uzmanību tikai atsevišķam punktam, kurā Toms norāda uz primāri izziņāmo: uz akcīdencēm, jo no akcīdencēm izziņāto varam nosaukt. Toma analizētie piemēri virza nevis uz vārda kā funkcionāla palīgīdzekļa izpratni, bet uz tādu vārda lietojumu,³⁷ kas patiesībā nav iespējams bez pievēršanās akcīdencēm (aplūkosim to arī Vitgenšteina vārda nozīmes lietojuma analīzē). Ilustrējošs piemērs teiktajam no matemātikas diskursa: veidojot izteikumu par trijstūri, mēs varam izmantot aplim raksturīgu īpašību un pieņemt, ka eksistē apaļš trijstūris. Taču izteikums ir nepatiess, jo, pirmkārt, nav nenoteiktas, ar konkrētas eksistences īpašībām nesaistītas būtības, un, otrkārt, no esošajām īpašībām nav iespējams noteikt apaļu trijstūra būtību. Mēs paliksim pie tēzes: lietas tiek nosauktas pēc to akcīdencēm, kurās atklājas lietas būtība.³⁸ Pirmais jautājums, kas varētu rasties: vai lietu būtība ir identa ar akcīdencēm? Ja tā ir identa, vārda nozīmes jautājuma analīze jāvirza univokācijas virzienā, ja lietu būtību mēs nekoncipējam kā identu (arī ne kā pilnīgi atšķirīgu), mums jāizmanto analogijas teorija. Bet atstāsim jautājumu pagaidām atklātu.

Šajā rakstā tikai konspektīvi (problēmas komplicētības dēļ) ieskicēsim, ka īpašs ir jautājums par abstraktām, telpaīcisku priekšmetu īpašību nedeterminētām lietām. Tiek jautāts par eksistences kritērijiem abstraktu priekšmetu noteikšanai. Ikdienas valodas teikumā "Uz galda atradām piecu ābolu vietā desmit ābolu puses" izteikta ne tikai konkrētu lietu maiņa, bet arī nemainīgais: skaitlis kā tāds (nevis lietu daudzums), kas ir abstrakta lieta. Izmantojot jau ieviesto formulu, definēsim: lieta a ir abstrakta, ja tai piemīt F, kas izsaka atemporalitāti.

Tagad secināsim: kas ir tas, ko lietas a un b eksemplificē? Tomistiskā versijā vienu īpašību (piemēram, sarkans) eksemplificē daudzas lietas, kā eksistējošs saprotams arī sarkanums, kas ir abstrakta lieta. Noslēdzot šī analīzes posma jautājumu, ko nozīmē "valodā nosaukt", kas ir ar vārdu nosauktais: lietu būtība vai eksistence, kāda loma ir akcīdencēm, atzinumus summēsim konstatējumā: sarkanums saistīts ar sarkanu lietu eksistenci.³⁹

Pāriesim pie analīzes nākamā posma. Iepriekšējie atzinumi, arī atklātie un neatbildētie jautājumi koncentrējas ontoloģiski semantiskā neskaidrībā: vai/kādā veidā lietas un valodas parādības ir vienotas? Varētu atbildēt vienkārši, ka tās ir vienotas uz līdzības pamata. Taču šāda atbilde ir triviāla, tā rada vairāk jautājumu,

nevis sniedz atbildi. Te implicēti pretēji apgalvojumi: 1) lietu "līdzība primāri ir pasaules, nevis valodas fakts"⁴⁰ un 2) valodai, kas saprotama kā valodas spēles un kas norit tikai valodas ietvaros, kopīgais ir līdzība,⁴¹ kas ir valodas fakts. Toma pozīciju iezīmēsim ar recipēto Aristoteļa tēzi, ka mēs nelietojam pašas lietas, bet to zīmes – vārdus un jēdzienus.⁴² Specifisks valodas filosofijas jautājums ir signum (signum, grieķu συμβολον)⁴³ jēdziena izpratne. *Signum* jēdziens sholastikā tiek pēfīts kā tāds, pirmkārt, kas atrodas starp apzīmēto un izziņas spējām, otrkārt, kas apzīmē, treškārt, kas nosauc (*denominatio*, pilda vārda funkciju), un ceturtkārt, kā jēdziens, kas reprezentē lietas (*repraesentatio*). Teksti, kuros Toms pēta *signum* jautājumu, rāda plašu tematisko spektru. Mēs neapskatīsim semiotikas problemātiku saistībā ar dabiskajām zīmēm, piemēram, zīmju (dūmi) kauzālo sakaru ar apzīmēto lietu (uguns), kas ļauj zīmes uztvert. Atsevišķa tēma, ko šajā rakstā neanalizēsim, ir arī zīmes jēdziena saistība ar vārda–jēdziena–lietas jautājumu, bet minēsim tikai *Perihermaneias* komentārā traktēto sakarību:⁴⁴ vārds ir jēdziena zīme, un jēdziens ir lietas zīme un lietas līdzība. Jēdzienā ietvertās jēgas (*ratio*) zināšanas neimplicē jau nozīmes zināšanas, tāvad nozīme ir tikai meklētais.⁴⁵ Valodas zīmēm piemītošā īpatnība, ka viens vārds apzīmē vairākus priekšmetus, liek jautāt par vārda nozīmēm. Vārda un nozīmes jautājums gan sholastikā, gan – jo īpaši – valodas analītiskajā filosofijā ir diskutabls, un viens no centrālajiem problēmas implikātiem ir vārda un nozīmes nepārklāšanās.

Šādā aspektā nozīmes jautājums ir jau Aristoteļa intereses objekts. Par klasisku kļuvušais vārda "vesels" piemērs parāda eksemplārisku daudznazīmības analīzi.⁴⁶ vienā nozīmē mēs domājam ķermeņa veselību, citā nozīmē – zinātnisku jēdziena saturu saistībā ar medicīnu. Ar vārda "vesels" abām nozīmēm situitīvi saistām vārdus: "ēdiens", "ķermenis", "medicīna", "izskats", "urīns". Aristoteļa jautājums ir šāds: vai tiem visiem "ir kaut kas kopīgs"?⁴⁷ Jautājums vērst uz to, lai noskaidrotu lietu sākumu. Ja sākums saprotams kā kaut kas, kas daudziem ir kopīgs, tad (un tikai tad) tas var kļūt par zināšanu priekšmetu. Varbūt tāds ir esošais? Pieņemsim, ka visam esošajam "kopīgs ir tikai viens vārds ("esošais") un nekas vairāk", bet, Aristotelis secina, "tad esošais nekļūst par (...) zinātnes priekšmetu".⁴⁸ Šādi būtu jāatbild, arī atgriežoties pie piemēra: ja nav vienota pamattermina, ja nekas nevieno situatīvo vārdu rindu, tad tā arī nav izzināma. Taču, ja sākums (cēlonis) saprotams kā kaut kas visam kopīgs, tad uz esamības vienotības pamata tas kļūst par mūsu zināšanu priekšmetu. Jāatrod tikai vienojošā nozīme, jo tieši nozīme norāda uz lietu kopsakaru. Ja šādas nozīmes nav, izvēlētais ceļš jānoraida.

Aristoteļa piemērā par veselību vārdu nozīmes nav savstarpēji neatkarīgas, subordinējošais jēdziens ir jēdziens "vesels". Tomēr uz visu nozīmju kopsakaru norāda urīns – vienīgā zīme, kas patiešām var liecināt gan par ķermeņa veselību, gan norādīt uz tā saistību ar izskatu, ēdienu, tas ir saistīts ar medicīnas zinātni, kuras kompetencē ir norādīt uz simptomiem, tos analizēt, ārstēt. *Kata to analogon*.⁴⁹ Tā šādu vārdu nozīmju kopsakaru uzrādošu un līdzībā balstītu valodas parādību dēvē Aristotelis. Aristoteļa "veselības piemērs" analogijas teorijā ir eksemplārīks, taču Toma analogijas teorija iegūst patstāvību nozīmes jautājumu aptvēruma un analīzes veida ziņā.

Toms tematizē līdzības (*similitudo*) jautājumu, konstatējot līdzīgas formas (*convenientiam in forma*),⁵⁰ formu tipus. Tāvad "par līdzīgām saucamas lietas,

kas saskan pēc formas”,⁵¹ bet nesalīdzināmas ir lietas, kas pieder pie atšķirīgiem veidiem (*diversorum generum*). Saskaņā formā ir daudzveidīga, un tā konstatējama kā līdzība.⁵² Tomēr Toma pamatinterese un analīzes priekšmets ir ne tik daudz lietu, bet gan nozīmju līdzība. Jājauc: kas ir vārda nozīme?⁵³

Pievērsīsim uzmanību izteikumam, ka nozīmes zināšanas ir pirms lietas dabas, tāpat kā substance pirms akcidence.⁵⁴ Izteikums prasa skaidrojumu. Ja mēs to interpretējam no izziņas *per-prius-per-posterius* principa viedokļa, tad izziņā *per-prius* izziņamais ir akcidence, no kā mēs nonākam pie zināšanām par substancēm, savukārt no ontoloģiskās kārtības viedokļa substance ir *per-prius*. Tātad substance, ko mēs parasti domājam kā lietu, ir tas, kas nes akcidence. Vārds nosauca lietas (izņemot *res primae*: ebreju valodas vārdi, kas lietas būtību izsaka visadekvātāk)) pēc to akcidencei,⁵⁵ kas ietver tikai daļu no būtības. Tātad vārdu nozīmes zināšanas ir *per-prius* apgūstamās, bet izziņā uz nozīmes pamata mums *per-prius* jānonāk pie saliktas lietas dabas izpratnes. Lietas daba (*quidditas*) nosaka lietas vārdu,⁵⁶ taču ne lieta, ne arī lietas vārds vēl nav vārda nozīme, bet norāda uz lietu kā nozīmes nesēju, tālab “lietas zināšanas nav atkarīgas no vārdiem, bet no nozīmēm”.⁵⁷ Teiktais nav jāsaprot nedz kā lietas, nedz vārda atbrīvošana no nozīmes, bet kā uzdevums saprast vārda daudzveidīgo lietojumu.

Kā redzējām, jau Aristoteļa “veselības piemērā” vienam esamības līmenim piederušas lietas īpašības analogijas veidā iespējams translēt uz cita esamības līmeņa lietu būtību. Toms atkārtoti atgriežas pie šī piemēra, lai skaidrotu vārda nozīmju lietojumu. Tas, ka lieta ar vārdu tiek nosaukta uz akcidence pamata, paskaidro nozīmju pārnese un nozīmju paplašināšanas gadījumus, kas norāda uz iekšējās “līdzības saikni”⁵⁸ starp sākotnēji un vēlāk nosauktu vai vēl nezināmu lietu (materiālu lietu nosaukumi tiek pārnesti uz garīgām, abstraktām lietām).

Te mums jāatzīst: vai nu problēma ir komplicētāka, vai arī kāds cits Toma izteikums būtu jāuztver kā pretruna. Toms norāda, ka primāri vārds apzīmē nevis lietu, bet sapratni.⁵⁹ Seko nākamais jautājums: vai vārds apzīmē ekstramentālo esošo vai saprasto lietu? Kā mēs nonākam pie nozīmes, ja lietas daba un prāta izprastā lieta (*res intellecta*), kas rezultējas “*conceptio intellectus*” jeb vārdā,⁶⁰ nav viens un tas pats. Tas, ka vārds primāri apzīmē nevis lietu, bet sapratni, mēs izsecinām tikai Toma izziņas teorijas analīzē, bet uz to norāda arī atsevišķi konceptuālie izteikumi.⁶¹ Tālab mūsu piedāvātajā interpretācijā Toma izteikumi būtu lasāmi šādi: jārunā nevis par “ekstramentālu lietu, ko apzīmē vārds”, bet gan par prāta izziņātu un ar vārdu apzīmētu ekstramentālu lietu, un ar vārdu apzīmētais lietas universālais saturs ir nozīme. *Conceptio intellectus* ir pamats, lai teiktu, ka vārda nozīme ir noformētā nozīme, ka vārda nozīme nevar būt dotais, bet tikai saprastais. Taču nesteigsimies pielikt punktu ar šo secinājumu jautājumam par nozīmēm. Konkrēta vārda nozīmju lietojuma situācijā šie nozīmes raksturojumi mums vēl pilnībā nepalīdz valodu saprast, nedz analizēt izteikto, nedz arī iesaistīties noteiktās “valodspēlēs” (Vitgenšteins).

Tā kā Toma pamatinterese ir jautājumi, kas vieno valodu un realitāti, lieta un tās apzīmēšanas veids, kā saprast tā nozīmi, ko apzīmē valodas zīmes, tad problēmu viņš nesaskata vārda viennozīmībā, bet īpaši pievēršas valodas situācijām, kad viens vārds tiek izteikts par vairākām lietām, viņa pētnieciskās intereses priekšmets ir vārda daudznozīmība un nozīmju kopas, kas veidojas uz līdzības pamata. Uz

vārda daudznozīmību norāda trīs nozīmju lietojuma tipi un atbilstošas teorijas: vārds var tikt izteikts par lietām vienādā nozīmē (univokācijas teorija); dažādās nozīmēs (ekvivokācijas teorija); līdzīgās nozīmēs (analoģijas teorija). Mūsu analīzes priekšmets ir analoģija, taču, kā mēs redzam, vārda nozīmju lauks ne vienmēr ir skaidri norobežojams, jo tas nav skaidri definējams. Vārda nozīmju jautājums vienmēr ir uzdota problēma, nekad skaidrs priekšraksts, jo, kā mēs secinājam, nozīme ir saprasts.

Primārais uzdevums ir meklēt vienojošo, tālab centrālais jautājums ir šāds: kas daudzajām nozīmēm ir kopīgs? Analīzei izmantosim tikai ar vienu jēdzienu saistīto nozīmju kopu no daudzajām, ko Toms apskata. Jēdziena "gudrs" izteicienu kopa (ko esam minimalizējuši): gudrs cilvēks/gudrs Dievs.⁶² Radniecīgais šajā kopā ir ar jēdzienu "gudrs" apzīmētā pilnība, kas jēdzieniski tiek šķirta no visām citām pilnībām un attiecināta uz cilvēku/kreatūru un Dievu. Mēs sakām "gudrs" par cilvēku, bet ar vārdu "gudrs" tiek apzīmēta pilnība, kas atšķiras gan no cilvēka būtības (*ab essentia hominis*), no viņa potences (*ab potentia*), gan arī no viņa esamības (*ab esse ipsius*). Ja ar šo vārdu apzīmējam Dievam piemītošo gudrību, tad, tieši otrādi, mēs neapzīmējam neko, kas atšķirtos no viņa būtības, spēka un esamības. Ja uz cilvēku attiecinātais saturs ir uztvertā, saprastā un jēdzieniski noformētā nozīmē, tad uz Dievu attiecinātais saturs, kas pārsniedz vārda nozīmi (*excedentem nominis significationem*), nav jēdzieniskojams. Prāts, kas izziņā var nonākt pie dabisku lietu būtības, nepieklūst tīru būtību zināšanām.⁶³ Te jāsecina, ka attiecībā uz cilvēku un Dievu vārds "gudrs" nav predicējams vienā nozīmē, taču nav arī citu vārdu, kas būtu predicējami vienādā nozīmē (univokatīvi).⁶⁴ Lai gan vārdi var sakrist arī tad, ja to nozīmes ir atšķirīgas. Mēģinot traktēt nozīmes kā ekvivokatīvas (*purem aequivocationem*), t. i., lietojot vienus un tos pašus vārdus, kas neuzrāda reālu saikni starp lietām, nozīmētu jebkādu izzināto saturu vērtēt kā pilnīgi atšķirīgu no dievišķā. Analoģija ir pamats, kas uz attiecību līdzības pamata ļauj izteikties kā par kreatūru, tā Dievu ar vienu un to pašu vārdu.

Kāds mehānisms te darbojas? Formalizēsim Toma veiktās analīzes gaitu: ja vārds tiek izteikts par lietu *a*, kuras nozīmi mēs saprotam, un lietām *b*, *c*, *d*, kas var nebūt nosauktas vai ir vēl nezināmas (mēs saprotam tikai daļu nozīmes), tad leģitīmi ir secināt, ka šīs lietas veido noteiktas attiecības uz nozīmju līdzības pamata. Univokatīvs (ikdienas valodai raksturīgs) izteikums par *a* "Johans ir cilvēks", paredz, ka arī lietas *b* nozīme mums ir saprotama. Izteikumā "Kristus ir cilvēks" saprotama tikai viena nozīmes daļa, tā, kas attiecas uz pamatjēdziena "cilvēks" nozīmi. Tā kā no lietas *a* analoģiskais vārds tiek pārņemts uz lietu *b*, kas pieder pie cita esamības veida, parādās univokatīvi analoģiskie vai ekvivokatīvi analoģiskie robežgadījumi.

Meklējot loģisku robežu starp nozīmju tipiem, Toms respektē akcidenču lomu, jo tās piesaistītas lietu būtībai un esamības veidam, kas nosaka ne tikai akcidence stabilitāti (neiespējamība, ka zaļš koks varētu būt sarkans), bet arī izziņā svarīgo nepieciešamo un kontingento īpašību lomu lietas konstatācijai. Nozīmes un akcidence jautājums (kas ir atsevišķi skatāms) licis ontoloģiju saprast kā līmeņu ontoloģiju. Izteikuma vērtējumā tas liek tā patiesumu vai nepatiesumu noteikt atkarībā no tā, vai īpašība nepieciešami vai kontingenti pieder lietas būtībai. Te rodas problēmas, kuru risinājums iespējams tikai izteikumu analīzes ceļā.

Tā kā “analoģija sapratnē atrodas atšķirīgos veidos”,⁶⁵ tad, veicot valodas izteikumu analīzi, konstatējam jēdzieniskās un tēlainās (uz to attiecināma Toma tēla teorija) domāšanas neskaidrības, kas bieži tiek lietotas ar pašsaprotamības garantu, piemēram, analoģijā balstītas “totalitātes formulas”:⁶⁶ “dievišķs spēks”, “Dieva plāns”, “dievišķā gaisma” u. c. Šajās formulās ilgstošā pieredzē realizējušās nozīmes uztur pastāvīgus priekšstatus par veselā un daļu attiecībām, kas balstās līdzībā. Arī no terminu lietošanas viedokļa raugoties, konstatējam, ka pamattermini (universālības) un singulārie termini (loģiskie subjekti) izsaka veselā un daļu attiecības. Analoģiskās konstrukcijas paradigmatiski mainās, piemēram, formula: “mazā dvēsele aptver lielo Visumu” (daļā tiek ietverts veselums) mainās, kļūstot par formulu: “lielais cilvēks ietver mazo Visumu” (daļa kļūst par veselo, ja veselais iepriekš bija tapis par daļu), līdzīgi: “dievišķā patiesība nāk no cilvēka dvēseles”, arī minētais izteikums “Kristus ir cilvēks”. Tieši proporcionālā analoģija ir tā, kas raksturo daļu attiecības veselajā, bet mūsu ierobežoto kognitīvo spēju dēļ te vienmēr veidojas komplicētas valodas problēmas, kuras konstatēt vai no kurām izvairīties iespējams, piemēram, ja šķiram analoģiju no metaforas,⁶⁷ jo pati metafora ir daļas uztvēruma bez analoģiskas saistības ar veselo.

Analoģiski uz veselo (noteiktu daudzumu) iespējams attiecināt vārdu “veselība”, “patiesība”, kaut ir tikai viena veselība, patiesība. Toms te saredz semantisku un ontoloģisku problēmu, Vitgenšteins to uzskata par normu: visiem vārdiem jābūt vienādiem, vārdam “galds” un vārdam “Gars”, “patiesība”. Toma atrastais risinājums ir analoģija, jo problēmas pamats nav valodas situācijā, kurā ar vienu vārdu tiek apzīmētas dažādu esamības pakāpju lietas, bet gan dažādo vārda nozīmju nezināšana. Toma teksti ir analoģijas skaidrošana, ar to saprotot vārdu nozīmes skaidrošanu. Vārda lietojums ir atšķirīgs un atkarīgs no tā, kā saprasta tā nozīme. Tas, kas Toma pozīciju atšķir no sholastiskās pieejas valodas filosofijas jautājumos, ir viņa semantiskais princips: jāsaprot, “ko nozīmē Viņa vārds, nevis tas, kas Viņš ir”,⁶⁸ kas gan nenozīmē būtības filosofijas noliegumu, bet īpašu nozīmes jautājuma aktualizēšanu. Tas viņu tuvina un dara interesantu mūsdienu valodas analītiskajai filosofijai, kas filosofiskās tematikas skaidrojumu saista principiāli tikai ar tādām sapratnes zināšanām, kas ir valodas izteicienu nozīmju zināšanas.⁶⁹ Toma pieeja valodas izteicienu nozīmju analīzē varbūt nav alternatīva, bet atsevišķu jautājumu diskusijās vērā ņemama kā izcila analītiķa, oponentoša vai uzskatu ziņā sabiedrotā, pieeja. Uzmanības vērts ir fakts, ka visu laiku labākajam Toma interpretam Kajetanam (*Cajetan*), nevis Tomam, adresēts kritisks raksturojums, ka viņš loģikas teorijas ir darījis par metafiziskām.⁷⁰ Bet Ludvigs Vitgenšteins 20. gadsimtā izvirza uzdevumu “vest vārdus” no to metafiziskā lietojuma uz tādu valodas lietojumu, kur spēja apieties ar loģikas likumiem “ienestu gaismu mūsu problēmās”, kas ir valodas problēmas.

2. Jautāt, kas ir valodas, teikuma būtība (PU, 92), un formulēt uzdevumu “vest vārdus no to metafiziskā lietojuma atkal atpakaļ uz to ikdienas lietojumu” (PU, 116), šķiet, ir divi dažādi uzdevumi. Pirmo jautājumu konkretizējot piemēros, Vitgenšteins norāda uz to, par ko filosofijā tiek jautāts un par ko jautāts netiek, kas būtu jāignorē kā bezjēdzīgs, jo rada filosofijas pseidoproblēmas. Vitgenšteins nenoliedz būtības filosofijai (*Wesensphilosophie*) raksturīgus jautājumus, bet veido jaunu notāciju: mēs vēlamies saprast “valodas būtību – tās funkciju, tās būvi”, lai ievirzītu domājamo jautājumu neraksturīgā formā: skatīties, kā funkcionē vārdi “valoda”, “būtība”,

mēs vēlamies redzēt, kas atrodas “zem virspuses (*Oberflaeche*)” (PU, 92). (To, kas “nav pašsaprotams”, teiktu Toms.) Ja atbrīvošanās no virspusējības nozīmē atbrīvošanos no metafiziskiem tēliem, tad arī Toma vai Maimonīda atbrīvošanās no pašsaprotamības dēvējama kā atbrīvošanās no tādiem tēliem, kas pavada visas antropomorfizācijas stigmatas. Redzams, ka (pseido)metafizikas kritika bijusi arī krietni pirms Vitgenšteina. Jautājums varētu būt par atšķirību veidā, kādā tā notiek, un mērķi, kālab tā notiek. Skaidras atšķirības te bieži vien ir grūti noteikt, ja vēlamies atbrīvoties no pašsaprotamiem jautājumiem un atbildēm. Viens no nopietnākajiem Vitgenšteina interpretiem Heikers (*Hacker*) Vitgenšteina kā metafizikas kritiķa atšķirību no citiem, kas nodarbojušies ar metafizikas kritiku, saredz tieši viņa metodē un mērķī: Vitgenšteins analīzes ceļā skaidri parāda, kālab metafiziskie apgalvojumi (šķietami nepieciešami patiesi apgalvojumi par pasauli) tik nepieciešami darbojas, kādas gramatiskas patiesības veido tā pamatu.⁷¹ Kādā veidā Vitgenšteins to realizē, mēs mēģināsim saprast, analizējot valodas spēļu jautājumus. Taču nepieciešama zināma secība.

Līdzīgi kā Toma analogijas teorija, Vitgenšteina vārda nozīmes teorija veido “Filosofisko pētījumu” centru, no kura varētu atbilstoši sākt analīzi. No aristoteliski tomistikām pozīcijām varētu jautāt, piemēram, kas ir kopīgs vārda nozīmēm, nevis lietām (*communitatis rationis et non rei*),⁷² vai, no paša Vitgenšteina “Traktāta” pozīcijām, kas vieno priekšmetu (*Gegenstand*) un vārdu (*Namen*), kura nozīme ir šis priekšmets. Izvēlēsimies metafizisku teikumu “Sarkans eksistē”, kas Vitgenšteina vērtējumā ir šķietams metafizisks teikums par krāsu, kas rada šķietamu iespaidu, it kā mēs kaut ko būtu pateikuši par sarkanuma dabu vai par to, ka sarkans “ir nemirstīgs” (PU, 58). Patiesībā, saka Vitgenšteins, mēs gribam teikt, ka vārdam “sarkans” ir nozīme. Pretruna ir tajā, ka, šķiet, teikums runā par krāsu, bet patiesībā tam jāizsakās par vārda “sarkans” lietojumu. Mēs izklūtu no pretrunas, ja varētu eksakti teikt: kaut kas eksistē, kam šī krāsa piemīt, īpaši tad, ja tas, “kam šī krāsa piemīt”, nav fizikāls priekšmets. Kā Toms, tā Vitgenšteins noraida nominālistu pozīciju, kas unversāliju eksistenci uzskata par prāta konstruktū, un, piemēram, skaitļa un krāsu apzīmētājus vārdus par tādiem, kas neapzīmē neko. Uzdodot jautājumu nominālistu–reālistu polemikas formā, tas skanētu: kas tiek domāts, ja mēs apgalvojam, ka a) sarkanums eksistē, b) sarkanums neeksistē. Vitgenšteina atbildi mēs jau zinām: sarkanums eksistē, un tas nozīmē, ka sarkanās lietas ir. Taču Vitgenšteina interese fokusējas uz valodu, šinī gadījumā to demonstrē vārda “sarkanums” lietojums.

Redzam, ka “Filosofiskajos pētījumos” nozīmes skaidrojumā Vitgenšteins iesaistījis lietojuma (*Gebrauch*) jēdzienu, kas kļūst par kontrargumentācijas pamatjēdzienu būtības filosofijai. Vārda lietojums ir tas, ka jāmacās. Tikai lietojuma praktiskajā darbībā valoda iegūst “dzīvi”, – kā gan citādi vārdu lietojumu varētu iemācīties (PU, 35). Pievērsīsim uzmanību Vitgenšteina bieži lietotajam vārdam “mācīties”, kas norāda uz darbības – mācīties vārdu lietojumu – eksaktumu. Ko nozīmē mācīties vārda lietojumu? Kāpēc tas jāmacās? Vitgenšteins argumentē: mācīties nozīmē “norādīt uz formu”, piemēram, “šo spēles figūru sauc “karalis” (PU 35). Šādu norādījumu uz formu varētu saistīt (arī) ar ķermenisku darbību. Bet ko nozīmē norādīt uz formu, ja jāmacās tādu vārdu lietojums, kam atbilst “garīga darbība”? Vitgenšteina atbilde, ka tur, kur “nav ķermeņa (..) ir gars (*Geist*)”, ir neskaidra (PU, 36), jo, lai gan metafizikas jēdziens “gars” (kā visi metafizikas jēdzieni) ved maldos,

tomēr Vitgenšteins to neskaidro. Mēs ierasti sakām “neskaidro” un nepamanām, ka vārds “skaidrot” “Filosofiskajos pētījumos” jāsaprot kā nozīmes skaidrojums (*Bedeutungserklärung*), kas tiek lietots kā vārda lietojuma likums.

Tātad “Vārda nozīme ir tā lietojums valodā” (PU, 43). Šis izteikums nav tikai alternatīva šķietamībai, ko veido metafiziskie būtības teikumi, bet ir alternatīva arī Augustīna valodas tēla teorijai, ar kuru Vitgenšteins diskutē “Filosofiskajos pētījumos” jau no pirmā paragrāfa un kuras koncentrēts raksturojums ir šāds: “Valodas vārdi nosauc priekšmetus – teikumi ir šo nosaukumu (*Benennungen*) vienība” (PU, 1). Vitgenšteina pozīcija ir alternatīva visām pārējām teorijām, kuras sakņotas šajā Augustīna teorijā, – gan Loka tradicionālajam ideālismam, Rasela reālismam un Frēges “Jēgas un nozīmes” konceptam, loģiskajam atomismam, gan arī paša Vitgenšteina agrīnajiem uzskatiem “Traktātā”. Antiaugustīniskais “Piecu sarkanu ābolu” piemērs ir vēlīnā Vitgenšteina izteicienu faktiskā lietojuma pozīcijas apliecinātājs jautājumā, “kā vārds “pieci” tiek lietots” (PU, 1).

Atgriezīsimies pie jautājuma: kāpēc nozīme jāmacās, un kā tas darāms? Iemācīties nozīmi var saskaņā ar noteiktiem likumiem (*Regeln*). Likumi nosaka, kā apieties ar vārdu un teikumu daudzveidību. Katra vārda nozīmes lietojums ir daudzveidīgs. Nozīmju daudzveidīguma un vienotības jautājumam filosofijas vēsturē ir noteikta tradīcija, taču pirmo reizi vēsturē tiek uzdots jautājums, kā “iemācīties nozīmi”. “Nozīme ir tas, ko nozīmes skaidrojums paskaidro.” Kas ar to domāts? Tugendhats šo Vitgenšteina teikumu kodē kā analītiskās filosofijas pamatteikumu (*Grundsatz der analytischen Philosophie*), kā tādu, kas to atšķir no tradicionālās ontoloģijas centrālās jautājuma formulas: kas ir “esošais kā esošais”. No analītiķa pozīcijām Tugendhats interpretē: ja mēs filosofiski par valodas izteicienu nozīmi jautājam, mēs jautājam: kas tā “kā tāda” ir, bet, pēc kā mēs jautājam, ja mēs pirms-filosofiski jautājam par izteiciena nozīmi?⁷³ Tāpat kā ontoloģijā var pirms-filosofiski jautāt, kas ir esošais, un turpināt tālāk strādāt kā ar “esošo”, arī analītiskajā filosofijā var jautāt par nozīmi ne kā par metafizisku vai zinātnisku konstrukt, bet citādi: ja mēs filosofiski jautājam, kā mēs valodas izteicienu lietojam, mēs vienlaikus jautājam, pēc kā mēs jautājam, jautājot pirms-filosofiski, kā izteiciens lietojams.⁷⁴

Vitgenšteins sāk ar nepieciešamāko, ar nozīmes skaidrojumu: “Te ir vārds, te nozīme. Nauda un govs, kuru par to var nopirkt” (PU, 120). Tas ir nozīmes skaidrojuma piemērs, nevis komerciālas darbības piemērs. Redzams, ka dažādu darbību sajaukums notiek, mēģinot saprast metafiziskus teikumus, un, domājams, no tā Vitgenšteins vēlas filosofiju atbrīvot. Arī viena vārda nozīmes var būt atšķirīgas, atbilstoši atšķirīgs ir lietojums. Bet atšķirība balstās analogijā, uz to norāda jau pats vārds (*Wort*) un “vārds (*Name*)”, kas implicē šo lietojuma veidu radniecību. Tas gan neizslēdz, ka starp viena vārda divām nozīmēm var rasties konflikts.⁷⁵ Vitgenšteins izmanto Augustīna izteikumu par “attāluma mērīšanu” un jautā, ko mēs saprotam ar vārdu “mērīšana”? Lietojot vārdu vienā nozīmē, mēs “mērīšanu” piemērojam kādam ceļinieka veiktajam ceļaposmam. Vārda otro nozīmi saistām ar laiku. Vitgenšteins atzīst problēmas sarežģītību un saista to ar “analoģijas iespaidu starp divām līdzīgām struktūrām mūsu valodā”.⁷⁶

Tas, kas tiek paskaidrots, valodas izteicienu skaidrojot, ir tā lietojums. Kā vārda, tā izteiciena nozīme kļūst saprotama, skaidrojot lietojuma daudzveidību. Te

svarīgi apgūt kārtulu. Vienā gadījumā nozīmes “nauda” lietojums ir “govs”, bet citos gadījumos – kāds cits lietojuma gadījums. Ko nozīmē apgūt kārtulu? Paraudzīsimies, kā Vitgenšteins to māca pielietot (PU, 57). Tiek izteikta metafiziska doma (kas varētu būt arī Toma vai kāda cita uzskatu ziņā tuva sholasta teikums): “Kaut kas sarkans varētu tikt iznīcināts, bet nevar tikt iznīcināts sarkanums, un tālab vārda “sarkans” nozīme nav atkarīga no sarkanas lietas eksistences.” Un arguments: 1) pat ja nekā sarkana vairs nebūtu, mēs varētu “gara acīm” to redzēt. Tas nozīmē to pašu, ko teikt, ka vienmēr kādu ķīmisku reakciju rezultātā radīsies, piemēram, sarkana liesma. (Mūsu piebilde: radīsies tas, ko mēs valodā saucam “sarkana liesma”.) Pretarguments: bet kā ir, ja nevar atcerēties pašu krāsu? Seko arguments: 2) ja mēs aizmirstam krāsu, kuras vārds tas ir, varam teikt, ka vārds ir zaudējis nozīmi, vai arī, kā iepriekš tika teikts, vārdam “sarkans” ir nozīme (PU, 58). Secinājums: ar vārdu, kas zaudējis savu nozīmi, nav iespējams spēlēt valodas spēles (*Sprachspiel*). Vitgenšteins liek salīdzināt: šī situācija tad būtu tāda, kurā vesela paradigma (tas, kas vārdam atbilst un bez kā tam nebūtu nozīmes (PU, 55)) būtu zudusi. Tas nozīmē apgūt kārtulu. Un nozīme ir tikai tas, kas tiek saprasts. Šinī gadījumā kārtula māca vārda “sarkans” korektu lietojumu, bet līdz ar to tā māca valodas lietojuma kārtulu, var teikt arī, spēlēt valodas spēles. Mums kļūst skaidrāks Vitgenšteina izteikums, ka “Vārda nozīme ir tas, ko nozīmes skaidrojums paskaidro” (PU), ka vārds “sarkans” neizsaka priekšmeta īpašības, bet jēdziena pazīmes. “Mēs neanalizējam fenomenu (piemēram, domāšanu), bet gan jēdzienu (piemēram, domāšanas) un tāvad vārda lietojumu” (PU, 383).

Vēlīnais Vitgenšteins tēzi, ka zīmes nozīme nav domātā lieta, bet lietojuma veids, attiecina arī uz relāciju starp vārda nozīmi un vārda nesēju/referentu, piemēram, var nomirt nosaukuma (vārda) nesējs, nevis viņa vārda nozīme (PU, 432, 454). Svarīgi nesajaukt vārda nozīmi ar vārda nesēju, lai arī “nosaukuma nozīme dažkārt tiek skaidrota, norādot uz nesēju” (PU, 40). Izteikums implicē kontrargumentu Frēges teikuma patiesuma kritērijam.⁷⁷ Teikums Frēgem ir patiess, ja tā nozīme ir patiesa, t. i., ja nozīme sakrīt ar referentu, ja tā attiecas uz noteiktu realitātes daudzumu (uz faktu).

Jautājam: vai zīme un lieta (ko zīme apzīmē) ir nosacījums tam, lai tās lietotu tikai konkrētos, noteiktos gadījumos, vai iespējams arī brīvs vārdu lietojums? Mēs sekojam kārtulai – atbild Vitgenšteins. Vitgenšteina izpratnē sekošana kārtulai valodā nav kalkulešana ar stingriem likumiem, bet valodas izmantošana saskaņā ar iemācīto nozīmju lietojumu. Tas veido pamatu, lai piedalītos valodas spēlēs (PU, 54). Un tomēr – kas ir valodas spēles?

Valodai ir dažādas funkcijas, un tas ļauj runātājiem iesaistīties dažādās valodas spēlēs. Arī nozīmes lietojuma skaidrojums ir valodas spēles, arī nosaukšana, ko Vitgenšteins raksturo kā komplicētu “dvēseles aktu” (PU, 37), bet kas saprotams tam, kurš apguvis valodas lietojuma tehniku. “Skaties (*schau*) uz valodas spēli” (PU, 37) ir norāde, kas saprotama nevis virspusējās gramatikas – (valodnieciskā nozīmē) (*Oberflächengrammatik*), bet dziļumgramatikas (*Tiefengrammatik*) nozīmē. Analogijas piemērs: darbarīku kaste ar instrumentiem, kurā katram instrumentam ir sava funkcija, funkciju daudzveidība vizuāli ir labi uzskatāma. Vārdu un teikumu funkcijas, protams, ir daudzveidīgākas, tās nevar redzēt. Un tomēr. Ko nozīmē tās redzēt? Mēs atbildētu, ka Vitgenšteins domā “garīgo acu” iegūšanu, apgūstot valodas lietojumu kārtulu, un pūloties saskatīt, kas un vai spēlēm “ir kaut kas kopīgs” (PU, 66). Vārda nozīmi un tā lietojumu iespējams ieraudzīt tikai teikumā, un “Sapragt

teikumu nozīmē saprast valodu. Saprast valodu nozīmē pārvaldīt tehniku” (PU, 199). Tā kā kognitīvā prāta īpašība ir veidot teikumus, teikumu “saaudumus”, valodas spēles primāri noris teikumu ietvaros, un te veidojas gan patiesība, gan meli. Valoda ir daudzveidīgu valodas spēļu sajaukums, taču tās tiek spēlētas atbilstoši kārtulai. Atbilstoši kārtulai vai analogiski šaha spēlei (*Schachspiel*).

Šaha spēles analogija ir īpaši noslogota valodas spēļu kārtulas saprašanas ziņā. Spēlēt šahu nozīmē (vispirms) iemācīties katras figūras lietojumu. Jautājums “Kas patiesībā ir vārds?” ir analogs jautājumam “Kas ir šaha figūra?” (PU, 108). Kārtula māca nozīmes lietojumu abos gadījumos: šaha un valodas spēlēs. Vitgenšteina atrastā analogija ļauj valodas spēles apzīmēt kā “valodas šaha spēli”. Analogija paredz līdzību, nevis identitāti starp abām spēlēm, ar to domājama līdzība ne tik daudz virspusējās gramatikas, bet dziļumgramatikas nozīmē, t. i., valodas lietojuma nozīmē. Štegmillers (*Stegmüller*) sistematizē (tikai) svarīgākos faktorus, kas nosaka valodas akta (*Sprechakt*) realizāciju komplicētajās valodas spēlēs,⁷⁸ kas ir darbības vai dzīves formas (*Lebensform*) daļa (PU, 23), patiesībā šādu faktoru ir daudz vairāk. Te ir kārtula, kuras likumi ir formulēti un kas nosaka noteiktas operācijas ar šaha figūrām un valodā ar vārdu un teikumu nozīmēm, un te ir ārpusvalodiskais, cita dzīves formas daļa. Robežas nav tik stingri nosakāmas, jo pašas valodas lietojuma likumi nav tik stingri kā šaha spēles likumi. Tajā (ne tikai), ko cilvēki domā un ko viņi saka, kas nav adekvātas intencionālas darbības, bet analogiskas, parādās kārtulas un ārpuskārtulas lietotās valodas sadursmes, pārpratumi. To varētu dēvēt kā sadursmi starp valodas situācijām, kas patiesībā bieži vien atrodas “tālu viena no otras”.⁷⁹ Tāda, piemēram, ir situācija, kas veidojas starp neidentiskiem (bet analogiskiem) izteikumiem: “Teikt kaut ko” un “Domāt kaut ko”. Mēs varētu teikt, ka nepieciešams tikai stingri ievērot vārdu un izteicienu nozīmes. Vitgenšteina ieteikums: skaidras un vienkāršas valodas spēles kā “salīdzinājuma objekti” (*Vergleichobjekte*) ir tas, kas varētu “caur līdzību (*Aehnlichkeit*) un nelīdzību ienest gaismu mūsu valodas attiecībās” (PU, 130). Ar salīdzinājuma objektu domāta mēraukla, nevis stingri noteikts spriedums, kas viegli noved dogmatismā, īpaši filosofējot (PU, 131).

Atšķirībā no šaha spēles valodas spēļu situācija ir komplicētāka. Varbūt tieši tālab Vitgenšteinam jāatzīst, ka analogija sāk vest strupceļā, taču nav iespējams skaidri noteikt, kurā brīdī tas notiek.

Vitgenšteins (tieši tālab?) atgriežas pie (metafiziska) jautājuma, pie jautājuma par vienojošo šajā dažādo spēļu daudzveidībā, kurā tās visas tiek apzīmētas ar vienu vārdu “valodspēles”. Vai visas parādības vieno kāda noteikta lieta? Mēģinot saprast Vitgenšteina atbildes meklējumu modeli, mēs turpinām sekot valodspēļu jautājumam, tālab nenonākt pie otrās “Filosofisko pētījumu” analogijas nav iespējams.

Vispirms Vitgenšteins aicina skatīties: “skaties (*schau*), vai tām visām ir kas kopīgs” (PU, 66). Domājot, kas visām valodas spēlēm ir kopīgs, mēs varbūt teiktu, ka visas valodas parādības vieno kārtula. Mēs jautājumam sekojam “domājot”. Bet tas nav “tas, ko var redzēt”. Ar “skatīties”, “redzēt” jāsaprot valodspēles pragmatiskās un kognitīvās situācijās. Kā redzēt kopīgo? Uzskatāmības labad analizēsim kādu piemēru. Mēs veidojam divus izteikuma teikumus: “Šīs zāles ir veselīgas” (dialoga partnerim tiek skaidrota vārda “veselīgs” nozīme). Un: “Dievs ir veselīgas zāles.” Teikumu atšķirību pamatā ir dažādi veidotās “es” un refleksijas objekta attiecības. Kāda ir šo teikumu nozīme? Pirmajā gadījumā mums jāzina vārda “veselīgs” nozīmes

lietojums, un izteiciena nozīme ir tā, ko mēs skaidrojot skaidrojam. Otrajā teikumā mēs uzrādām ieraudzītu līdzību starp abiem “redzēšanas “objektiem”. Vitgenšteina individuālās pieredzes akcepts (šajā gadījumā līdzības ieraudzīšana) attiecināms uz nozīmes kritērija instanci, tātad uz atbildi norāda jautājums: “Bet vai tieši tas, ka teikums mums to nozīmē, nepiešķir teikumam jēgu?” (PU, 358)

Jautājums tiek atkārtots dažādās valodspēļu situācijās. Kā redzēt vienojošo, kas nav formāls vienojošais? Pārsteidzoši līdzīga ir Vitgenšteina un Toma pieeja atsevišķos analogijas skaidrojumos. Atgriežoties pie jau minētā piemēra, redzējām, ka Toms, skaidrojot vārda “veselība” dažādās (lietojuma) nozīmes un uzdodot jautājumu par vienojošo, norāda uz primāro, t. i., redzamo zīmi: urīnu. Vitgenšteins, mācot ieraudzīt vienojošo daudzos attēlos, norāda uz noteiktu krāsu, vienā gadījumā tas var būt “okers”, kādā citā – citas krāsas vārds. Tiek mācīts redzēt vienojošo. Līdzīgi var turpināt, skatoties dažādu formu figūras, kas nokrāsotas vienādā krāsā, pēc tam var arī salīdzināt paraugus ar vienas krāsas dažādiem toņiem. Vienojošais jāmācās redzēt (PU, 72).

Vai redzēt līdzību nozīmē ieraudzīt vienu lietu, kas vieno visas valodspēles? Kas gan nosaka to, ka mēs visi lietojam vienus un tos pašus vārdus, bet veidojam katrs savu realitāti? “Nav tādas vienas lietas, kas būtu kopīga šīm parādībām, kuras dēļ tām piemērojams viens vārds” (PU, 65). Ko tad iespējams redzēt? Skolēns, kurš mācās, – vai oponents varētu teikt, ka vienojošais šiem visiem valodas veidojumiem ir disjunktija? Pret to Vitgenšteins iebilst, jo tas ir tikai viens analogijas aspekts. “Mēs redzam sarežģītu līdzību tīklu, līdzību, kuras pārklājas un krustojas savā starpā. Līdzības lielās līnijās un detaļās” (PU, 66). Vārds, kas apzīmētu šādu līdzību, tiek meklēts. Visatbilstošākais vārds, ko Vitgenšteins 1931. gadā rakstītajā vēstulē pirmo reizi lieto, lai apzīmētu vienojošo visām valodas parādībām, ir vārds “ģimene”. Tātad valodas spēles savā starpā ir arī radniecīgas, kas izpaužas dažādos valodspēļu veidos, un šīs radniecības dēļ tās visas tiek sauktas par “valodu” (PU, 65). Jo kā gan būtu iespējams, ka vienu un to pašu vārdu vai teikumu varētu lietot dažādās valodspēlēs? Pastāvot nozīmju differencei, analogiskā “ģimenes līdzības” teorija (*Familienähnlichkeit*)⁸⁰ māca lietot līdzības jēdzienu, lai redzētu, ka vārdam vai, piemēram, skaitļu veidiem “jābūt nozīmju ģimenei” (PU, 43), nevis tikai kaut kam, kas tos formāli vienotu. Skaitļa jēdziena analīze (PU, 67), kam ir sava tradīcija filosofijas vēsturē, ir piemērs, kas māca pārvaldīt tātad nevis viena vārda, bet vārda nozīmju ģimenes lietojumu. Tāpat kā visu citu valodspēļu gadījumos, Vitgenšteins vispirms liek atbrīvoties no banāliem ikdienas priekšstatiem, jautājot: “Kālab mēs kaut ko saucam par “skaitli”?” Jēdziens, kas mums līdz šim ir licies viegli saprotams, kā filosofisks jautājums rada grūtības, jo jautājums ir: kā mēs to varam lietot? Kritērijs vārda nozīmes lietojumam ir tā lietojums. Mācoties lietojumu, jāapzinās, kādai valodspēļu ģimenei tas pieder (PU, 179). Jautājums patiesībā attiecas nevis uz vārda ikdienas lietojumu, bet uz jēdziena skaidrojumu. Bet tam, kas ar jēdzienu tiek definēts, ir radniecība ar to, ko mēs līdz šim (līdz brīdim, kad tiek jautāta jēdziena nozīme) esam saukuši par skaitli. Vienus un tos pašus vārdus lietojot dažādi, starp tiem nepazūd līdzība, tā ir valodas radniecības iezīme. Tālab eksakts (bet kā gan varētu definēt eksaktumu, Vitgenšteins jautā) skaitļa definīcijas skaidrojums iespējams 1) kādam (*für dich*), kas to gatavs saprast tikai virspusējās gramatikas veidā, kas atbilst jēdziena lietojuma veidam dabaszinātnēs:

tā ir atsevišķu, bet radniecīgu jēdzienu loģiska summa, līdzīgā veidā arī spēles jēdziens uztverams kā atsevišķu jēdzienu summa, šādā gadījumā ar vārdu “skaitlis” mēs it kā darītu skaidras šī jēdziena lietojuma robežas. Bet tad jāskaidro: kā mēs šīs skaitļa vai spēļu jēdziena robežas varam noslēgt? Te Vitgenšteins argumentē ar citas spēles piemēru: kā varētu noteikt robežas tam, cik augstu jāmet tenisa bumba (PU, 68)? Iepriekš saprasts neatrisina jēdziena saprašanas problēmu, tā skaidrojumu Vitgenšteins turpina 2) dziļumgramatiskās analīzes ceļā: mēs skaitļa jēdzienu stiepjam kā pavedienus adot, tos pārsviežot (*übergreifen*) vienu otram. Pavediena stiprums atkarīgs no tā, kā šķiedras savijas. Vienojošais ir tas, kas visu pavedienu caurvij, – pilnīga pārsviešanās (*Übergreifen*) (PU, 68). Kā vērtēt šo tēlu skaidrojumu Vitgenšteina antiesenciālisma projektā, kurā jēdziens ģimenes līdzība pilda noteicošo lomu? Tas ir metaforisks apraksts, kas aizpilda nezināšanu? Tāpat kā spēļu apraksta gadījumā, tā nav nezināšana, argumentē Vitgenšteins, bet gan tas, ka mēs nezinām robežas, jo tās nav novilkas. Kaut gan kādam īpašam gadījumam tās var novilkas, bet tad jājauc: vai tās ir lietojamas (PU, 69)? Oponenta vai skolnieka iebildumam, ka šāds izplūdis jēdziens būtu dēvējams par jēdzienu, Vitgenšteins uzdod pretjautājumu: vai “neskaidrais bieži vien nav tas, kas mums nepieciešams”? (PU, 71) Te Vitgenšteina pozīcijai pievienojas Deridā (*Derrida*). Mums pieejamo jēdzienisko un loģisko līdzekļu izmantojamība, konceptualizē Deridā, vēl nenozīmē, ka objektivitāte primāri saprotama kā “ģeometriskā vai zinātniskā patiesība. Tā ir valodas dzīves elements vispār”.⁸¹

Tā, protams, ir polemika ar metafiziskās izziņas tradīciju, polemika ar Augustīna radīto valodas tēlu, kuram būtu svarīgs būtības skaidrojums priekšmetam, kas skaidri apzīmēts ar noteiktu vārdu, tā ir polemika ar Frēges jēdziena skaidrojumu (Frēge (*Frege*): katram priekšmetam jāatbilst dotajam jēdzienam vai arī jānosaka tā neatbilstība šim jēdzienam, *tertium non datur*).⁸² Tas, ka šāda veida jēdziena analīze ir skaidra būtības filosofijas kritika, nerada šaubas, arī par to ne, ka tā nenodarbos ar jautājumu, kā jēdziens subsummē priekšmetu, bet jautājums ir: vai te neveidojas pretruna ar analītiskās filosofijas prasībām pēc skaidra jēdziena lietojuma? Vitgenšteins ir apzinājies šādu “novirzīšanās” iebildumu iespējamību, bet kā analītiķis, skaidrojot, ko mēs ar valodas izteicienu saprotam, liek ne tikai saprast, bet saprast, “kā mēs to! saprotam”, ko saprotam.⁸³ Turklāt jājauc, cik lielā mērā viņš vēlējies novilkas robežas starp sevi kā analītiķi un sevi kā neanalītiķi. Robežu novilkšanu: aprobežošanu ar “filosofisko diētu”, t.i., aprobežošanu ar viena tipa piemēru lietojumu, tālād noteiktu jēdzienu noteiktu izpratni kāda virziena ietvaros, Vitgenšteins saredz kā cēloni daudzām filosofiskām problēmām.

Jēdziena “skaitlis” skaidrojuma piemērā, šķiet, ģimenes līdzības saistība ar analogijas tēliem nonāk pretrunā ar loģiskās analīzes principu: veikt loģisku teikuma daļu analīzi, arī ar to, kas Rasela (*Russel*) uztvērumā veido filosofijas esenci: loģisko analīzi.⁸⁴ Ja mēs atsakāmies no jēdziena skaidrojuma vienkāršošanas, proti, ka ar tēlu domāto Vitgenšteins grib darīt redzamu tēlu tā lietojumā, mums jāatzīst, ka viņš nodarbos ar kaut ko citu: ar iepriekš apgūto vārda nozīmes lietojumu, mēģinot skaidrot priekšmata tēlu (bieži tādu, kas virspusējās gramatikas nozīmē jau nostiprinājies). Šādā skaidrojumā jāsaprot Vitgenšteina “definīcijas” definēšana: ““Sarkans” nozīmē to krāsu, kas man parādās, dzirdot vārdu “sarkans” – tāda būtu definīcija.” (PU, 239) Tas, kas parādās, ja mēs vārdu saprotam, ir analogisks tēls,

kas ļauj ieraudzīt kādu lietas aspektu. Tādēļ ir iespējams jautājums par tēliem, kas maldina. Maldi nav saistīti ar priekšmetiem, bet mūsu valodas lietojumu (PU, 115) un šī lietojuma apgūšanas grūtībām, par kurām jau tika runāts. Pati valoda reizē ir arī līdzeklis, ar kuru filosofijai cīnīties, lai prātu atbrīvotu no apburtības (PU, 109). Tēls – skaidrošana (*Erklärung*), nevis apraksts (*Beschreibung*) – prāta apburtība: vai Vitgenšteins gribētu norādīt uz šādu cēloņsakarību rindu? Tiešas norādes uz cēloni (analoģisku tēlu) un rezultātu (prāta apburtību), no kura jāatbrīvojas, mēs neatrodam. Kā jau teicām, Vitgenšteins problēmu redz valodas lietojuma apgūšanas grūtībās, kur iespējamās kļūdas, tālab analizē tēlu dažādu vārdu lietojumā, uzrādot līdzības komplicētību. Tēlam kā tādām (*für sich*) nav nozīmes, tas “iegūst dzīvi” tikai lietojumā, jo “kas gan tas patiesībā ir, kas mums parādās, kad mēs saprotam kādu vārdu?(...) Vai tas nevarētu būt kāds tēls?” (PU, 139) Ja tēls, kas parādās, mudina uz zināmu pielietojumu, tad jājauc: kam mēs varam ticēt? Kas liek izšķirties par lietojumu: tēls vai kaut kas tēlam līdzīgs (PU, 140)? Vai maldi rodas, tos sajaucot? Sajaukšanas iemesls varētu būt tas, ka nav ievērota loģika. Projekcijas metode te varētu palīdzēt rekonstruēt tēla un lietojuma saikni un arī sajaukšanas mehānismu (parādoties tēlam, mēs norādām uz citu lietu, tātad jāatzīst, ka šis lietojums neatbilst tēlam). Pieņemumu, ka šāds veids norāda uz primāru reprezentācijas akceptu lietojumā,⁸⁵ pamato arī tas, ka Vitgenšteins diferencē priekšstatu (*Vorstellung*) un tēlu.⁸⁶ Priekšstats ir sava un neviena cita priekšmeta priekšstats, tas ir līdzīgāks priekšmetam nekā tēls (*Bild*), jo tēls vienmēr var būt arī kāda cita priekšmeta tēls (PU, 389). Tomēr nevis no daudziem radniecīgiem, bet tikai no noteikta (šī) tēla cilvēki veido noteiktu (šo) lietojumu.

Jāatbrīvojas no mānīgā priekšstata, ka tēli, kas saistīti ar filosofijai svarīgiem jēdzieniem, piemēram, “patiesība”, “laiks”, jau nes līdzī ar saprotamas nozīmes. Tikai pareizs nozīmes lietojums izriet no sapratnes (*Verstehen*) un paliek kā sapratnes kritērijs (PU, 146). Tā, protams, nav izziņas tēla (*species intelligibiles*) teorija Toma filosofijā, bet nav arī pilnīgā pretrunā ar to. Atbrīvošanos no analoģiskā tēla gūsta Vitgenšteins neveic uz tēlu līdzības nolieguma pamata, jo tieši tēli ir pamatā “pārskatāmam attēlojumam”, “kopsakarību redzēšanai”, bet nesapratne sākas tur, kur “mūsu valodas lietojums nav pārskatāms”, mūsu gramatika nav pārskatāma (PU, 122). Vārdu lietojuma jautājums valodas spēlēs ir būtiski svarīgs, tas “nav pašsaprotami, ka tēls nodarbina mūsu garu” (PU, 524). Te saskatāma kopsakarība: vārda “zināt” gramatika acīmredzot ir radniecīga ar vārda “varēt” gramatiku (to, ko mēs varētu saprast ar “šaha spēli–varēt” (*Schachspielkönnen*)), un abiem, kā redzams, radniecīgs ir arī vārds “saprast” („Pārvaldīt” tehniku) (PU, 150).

Noslēdzot analoģisko valodas spēļu un ģimenes līdzības analīzi ar šo kopsakarību, uzdosim jautājumu, vai mēs vārdu nozīmju lietojumu valodspēles izsakām propozīcijā “p” (izteiciena pamatnozīme) un predicējam “ir patiesi”, “ir nepatiesi”. Tātad “p” ir patiesi = p („tas un tas ir patiesi”) / “p” ir nepatiesi = ne-p („tas un tas ir nepatiesi”). It kā mums būtu zināmas patiesuma vai nepatiesuma definīcijas, lai noteiktu propozīciju ar “paties” vai “nepaties”, šaubās Vitgenšteins. Ko nozīmē “teikums”? Un, ja teikumu definētu, ka “par teikumu mēs saucam to, uz ko mūsu valodā attiecinām patiesības funkcijas rēķinu (Kalkül)” (PU, 136), tad atbilstoši visu, kas atbilstu **jēdzienam** “paties”, arī dēvētu par teikumu. Vai ar jēdzienu “paties” un “nepaties” iespējams noteikt, kas ir un kas nav teikums? Vai tas, kas “patiesības

jēdzienā ieāķējas (kā zobratā)”, ir teikums (PU, 136)? Vitgenšteins salīdzina: ja šādi definētu teikumu, tas būtu tas pats, ja šaha spēlē tikai karalim pieteiktu šahu. Apgalvot, ka tikai teikums ir patiess, nozīmē teikt, ka ar “patiess” vai “nepatiess” mēs predicējam tikai no tā, ko mēs saucam par teikumu. Piemērs tieši šādai pieejai ir Kvaina (*Quine*) postulāts, ka tas, “kas ir patiess, ir noteikti teikumi”, un “teikums ir patiess, ja tas atbilst realitātei, ja tas atspoguļo realitāti”, tātad teikuma patiesuma kritērijs ir tā “salīdzināšana ar pasauli”.⁸⁷ Vitgenšteina pozīcija atšķiras: teikums ir tas, kas tiek noteikts, 1) ņemot vērā katras valodas teikuma uzbūves likumus, 2) ņemot vērā zīmes lietojumu valodā (PU, 136). Vārdu “patiess”, “nepatiess” lietojums ir valodspēļu daļa, nevis predikātu hierarhizācija.

Teikums uzrāda saprastā izteikšanas iespējas un robežas loģiski iespējamā un neiespējamā izteikšanas iespējām atbilstoši gramatikai. Taču gramatika nav atbildīga par realitāti, būtu absurdi domāt, ka teikums saskan vai ka tam jāaskan ar realitāti (*Wirklichkeit*) (PU, 134). Tiek predicēta lieta, kas atrodas attēlojuma veidā. Vārda nozīme piesaistās citām nozīmēm un vienmēr paliek valodas robežās vai arī noteikts vārdu savienojums tiek no valodas izslēgts tādēļ, ka tas ir bezjēdzīgs, nevis tādēļ, ka tā jēga būtu bezjēdzīga. Tā vairs nav Vitgenšteina pozīcija “Traktātā”, kas lietas apstākļus skatīja saistībā ar tiem izomorfo teikuma loģisko struktūru. Radniecīgu tēlu ģimene ir kā valodā, tā teikumā, bet nemeklējot saistību ar radniecīgu priekšmetu saikni realitātē. Un teikumu saprast nozīmē jau zināt, jau pārvaldīt vārdu nozīmju lietojumus valodspēlēs, jau saprast valodu (pārvaldīt tehniku). Tālab Vitgenšteins, runājot par pieredzi, norāda uz tās loģisko raksturu. Primāri ir runa par tādu teikuma lietojumu, kas atrodams ikdienas valodā, un teikuma jēdziena pazīme tad ir teikuma skanējums.

Bet ja mēs jautājam par filosofijas teikumu? Kāda te būtu atšķirība? Nav īpašu kritēriju teikumam, kuru varētu lietot tikai valodspēlēs, ko sauktu par “filosofiju”, jo katrs mūsu valodas teikums “ir kārtībā tāds, kāds tas ir”. Tomēr uz noteiktu kritēriju norāda tālākteiktais, ka Tur, kur ir jēga (*Sinn*),⁸⁸ jābūt “pilnīgai kārtībai” (PU, 98).

Atgriežoties pie sākumjautājuma: kas būtisks ir visām valodspēlēm, valodai (PU, 65), kas ir vienojošais? Kāda loma te atrastajām analogijām, vārdu radniecībai? Kāda kārtulu apgūšanai un sapratnes kritēriju pierādījumam to skaidrojumā? Viena no atbildēm būtu: “Mēs vēlamies mūsu zināšanās par valodas lietojumu izveidot kārtību (*eine Ordnung*): kārtību noteiktam mērķim; vienu no daudzām iespējamām kārtībām, nevis to kārtību (*nicht die Ordnung*)” (PU, 132). Vienīgās kārtības noliegums izriet no uzskata nolieguma, ka būtu nepieciešams stingrs virsspriedums (*Überurteil*), kas valodu ļautu saprast kā vienas realitātes tēlu, piemēram, tādā nozīmē, kā to saprata arī Toms: katru nozīmi prāts sasniedz atšķirīgā veidā, jo “visiem jēdzieniem atbilst viena un tā pati realitāte”.⁸⁹ Valoda ir katras realitātes tēls, tai jāfunkcionē tā, lai tās runātāji izspēlētu dažādās valodspēles. Un tomēr – nevis vārdu lietojuma likumu sistēma nepieciešama, bet kārtība “mūsu zināšanās par valodas lietojumu”, jo sajukums (*Verwirrungen*) rodas nevis tad, kad “valoda strādā”, bet tad, kad “valoda rit tukšgaitā” (PU, 132). Tas, kas būtu jāpanāk, ir skaidrība. Tieši tās trūkums radījis visas problēmas filosofijā. “Filosofisko pētījumu” virzība no valodas uz spēles analogiju, no valodspēles uz šaha spēles analogiju, kārtulas apgūšanas mēģinājumi, kārtības meklējumi attiecībā uz zināšanām par valodas lietojumu implicēta tendence uz formālas valodas modeli.

Vai tas ir palīdzējis saprast valodas un realitātes vienotības, būtības izpratni? Šis jautājums (it kā) bija no mūsu uzmanības analīzes gaitā pazudis. Patiesībā mēs to iepriekš nemaz nevarējām uzdot; var arī teikt, ka mēs tos uzdevām daudzkārt. Ja mēs tagad uzdodam šos jautājumus, tad izmantosim paša Vitgenšteina norādi, kas būs norāde uz mūsu iepriekšējā analīzes daļā saprasto, ka tas jau arī ir “reālās pasaules” tēls, no kura veidojas pāreja: “te valoda un tur reālā pasaule”. Mūsu jautājums bija metafizisks, ar kuru grūti kaut ko iesākt, mēs varbūt gaidījām pašsaprotamāku atbildi? Jo – kālab mūs atkal pārsteidz atbilde: skaties, kā valoda funkcionē un kā vārdi “reāls”, “realitāte” tiek lietoti, tikai vārdiem “pasaule”, “patiesība”, ja tiem vispār ir pielietojums, jābūt tikpat zemiem kā vārdiem “galds”, “lampa” (PU, 97).

Atgriežoties pie jautājuma par metafiziku Vitgenšteina filosofijā, ir skaidrs, ka visa iepriekšējā saruna, arī pēdējais minētais Vitgenšteina izteikums liek nonākt pretrunā, līdzko mēs vēlamies saskatīt Vitgenšteina izteikumos esenciālistisku ievirzi, kādu apslēptu vēlēšanos tomēr atklāt patiesības, pasaules, sapratnes būtību, vai arī ceram, ka šī būtība atklāsies, ja sapratīsim, ko nozīmē kāda vārda nozīmes lietojums valodspēlēs. Katra Vitgenšteina atbilde ir pretjautājums, kas liecina par mēģinājumu atbrīvot no jēlkādas “apburības”, kas liek meklēt kopīgo. Ja filosofijā, tāpat kā dabaszinātnēs, meklē kopīgās likumsakarības, mēs nonākam neskaidrībā. Atrastā jēdzienu ģimenes līdzības teorija uzskatāmi virza projām no būtības filosofijas un nesaskaņojas arī ar lielākās daļas analītiku, kas uzsver skaidru jēdzienu lietojumu, nodarbojas ar formalizēta izteiksmes veida izkopšanu. Vitgenšteins norāda: skatīties, nevis skaidrot, vai kaut kas kopīgs ir visām valodspēlēm. Ieraugāmais tad nav akcidence, no kuras mēs varam definēt būtību, bet līdzība un radniecība. Ģimenes līdzība netiek balstīta visiem kopīgā analogiskā īpašībā, tā ir it kā visu līdzību krustošānās, pārsvešanās.

Gaidas, ka beidzot tiks formulēts rezultējošs spriedums, piemēram, ko nozīmē tēlu pareizi domāt, to pareizi lietot, nepiepildās. Vitgenšteins (daudzus) jautājumus atstāj atklātus šādā formā: es domāju par akluma tēlu kā neskaidrību aklā dvēselē (PU, 424); ļauj man vēl tēla lietojumu saprast (PU, 423); ko nozīmē: domāt sāpes ar kāda vārda palīdzību (PU, 665)?

Patiesībā, apgalvo Vitgenšteins, būtība nebūt nav nekas apslēpts, tā “ir izteikta gramatikā”, un tikai gramatika (tas, kas ir loģiski iespējams) var pateikt, pie kāda veida katra lieta pieder. Te var runāt arī, piemēram, par teoloģijas gramatiku (PU, 371). Tātad: vai pareizi būtu apgalvot, ka Vitgenšteins atsakās no būtības filosofijas, vai tomēr, ka viņš vēlas atbrīvot būtības filosofiju no tās kas–ir–jautājuma? Vai tas nozīmē vienu un to pašu?

Vai var secināt, ka mēģinājums Toma analogijas teorijā un Vitgenšteina analogiskajā valodspēļu teorijā atrast līdzīgo ir produktīvs? Varētu atbildēt šādi: mūsu mēģinājums izsekot diviem modeļiem, kurus analizējām, rezultējās līdzīgu jautājumu tematizācijā un savstarpēji komentējošās atbildēs, taču nebūtu produktīvi vēlreiz atgriezties pie katras līdzības divos modeļos un skaidrojumu atkārtot. Līdzīgais abu filosofu projektos nepārklājas pilnībā, tālab secinājuma veidā uzsversim paradigmātiski būtiskākās atšķirības, ko analīzes gaitā mēģinājam eksplīcēt.

1. Akvīnas Toma ontoloģiski semantiskajā konceptā analogija nozīmē ne tikai esamības, bet arī valodas principu, tālab esamības un valodas faktu analīze

saistāma ar vārdu un izteikumu nozīmes jautājumu, ar vārdu, vārdu klašu/kopu līdzības jautājumu. Būtisks sholastiskajai, līdz ar to arī Toma filosofijai, ir uzsvērums, ka lieta un lietas apzīmēšanas veids ir šķirams.

2. Valoda netiek traktēta kā lietu attēls. Semantisko jēdzienu analīzes mērķis ir valodas ontoloģiskā pamata noskaidrošana, šķirot reālo esamību (*actum essendi*) un domāto esamību (*ens rationis*), kas ir jēdzienu, zināšanu, valodas zīmju joma. Problemātisks ir abu jomu atbilstmju jautājums, jo atbilstmju konstatācija analīzes ceļā ir arī patiesības nosacījums.
3. Metafizikas jautājumi “Kas–ir” un “Ka–ir” saprotami savstarpējā saistībā kā esamības un eksistences pamatjautājumi, tomēr tikai eksistences jautājums, kas raksturīgs īpaši Toma filosofijai, ļauj pāriet no ontoloģiskā uz semantiskā līmeņa analīzi, jo eksistences jēdziens piesaistīts priekšmetiskajai jomai, kurā iespējams jautāt par lietas–vārda, realitātes–valodas relāciju, par valodas zīmes, kas apzīmē lietu, nozīmi. Nozīme Toma filosofijas konceptā ir dotais, kas pareizi jāsaprot. Nozīme kā vārdu un izteikumu semantiskā vērtība nav pieejama un nav saprotama citā veidā kā jēdzienu/vārdu un valodas izteikumu analīze, kas orientēta uz ontoloģisko principu izpratni. Analogija (līdzās citām iespējām univokācijai un ekvivokācijai) tālab ir viens no ontoloģiskās lietu kārtības definējuma veidiem atbilstoši saprastajām valodas formu nozīmēm.
4. Kopumā Toma valodas filosofija saprotama kā tāda, kas atrodas starp diviem pamatjautājumiem. Pirmā jautājuma pamatpriekšmets ir lietas, lietu īpašības, kas tiek apzīmētas ar vārdiem, otrā jautājuma priekšmets ir lietu apzīmēšanas veids, kas saistīts ar viduslaiku loģiku un tajā pamatotu predikācijas teoriju un analītisko metodi.

Toma filosofijā realizēta pāreja no aristoteliskās, primāri uz substanci orientētās filosofijas uz semantiski orientētu filosofiju, kurā analītiskajai metodei valodas analīzē ir īpaša loma. Te redzam pamatu (mūsu) apgalvojumam, ka formālās semantikas sākums meklējams sholastikā, tostarp Toma filosofijā.

5. Analītiskās filosofijas “jaunajā konceptā” ontoloģija tiek saprasta kā formālā semantika, kuras ietvaros realizēts Vitgenšteina filosofijas projekts. Formālā semantika (valodas analītiskās filosofijas ietvaros), kas analizē valodas analītiskā izteikuma nozīmes, ir tādā pašā nozīmē formāla, kādā saprotams tradicionālās ontoloģijas formālais aspekts. “Valodas analīzes” jēdziens (Frēge) lietots, lai pamatotu valodas analīzi tieši filosofijā. Ar valodas analīzi nodarbojas ne tikai filosofija, taču filosofija uzdod patiesības jautājumu, ko eksplīcē patiesu/nepatiesu teikumu analīze. Tieši šādā kontekstā Vitgenšteins jautā, ko nozīmē valodā izteikto saprast un kāds ir saprastā lietojums, tātad valodas analīzes uzdevums nav tikai saprast izteiktā nozīmi, bet saprast arī, ka mēs saprasto tieši tā saprotam. Teikumu un realitātes atbilstme vai neatbilstme tiek meklēta šādā (analītiskā) veidā, bet izmantotā valodas materiāla (piemēru) nozīmē Vitgenšteins veic pirmsfilosofisko/pirmsteorētisko valodas lietojuma analīzi.

6. Valodas analītiskās filosofijas priekšmets nav priekšmetiskā (ontoloģiskā) joma, to interesē veids, kā par priekšmetiskumu veidojami predikatīvie izteikumi.
7. Analītiskās filosofijas kontekstā vārdu un izteikumu nozīme nav dotais, netiek meklēta atbilde lietai/realitātei. Vitgenšteina nozīmes teorijā (kurā lielā mērā pārklājas kā ģimenes līdzības, tā valodspēļu teorijas) formulētais analīzes priekšmets ir ne tikai valodas izteikumu nozīme, bet vairāk tas, ko nozīmes (un līdzības) skaidrojums skaidro un kā skaidrojums dara nozīmi saprotamu. Šādā aspektā saprotams analītiskās metodes pamatuzdevums.
8. Gan tradicionālajā ontoloģijā, gan analītiskajā valodas filosofijā var jautāt, kādā veidā priekšmeti doti. Tradicionālā ontoloģija atbild, analizējot ekstrasmentāli pastāvošu priekšmetu apzīmējošās valodas zīmes neatkarīgi no zīmju funkcijas, jo valodas zīmes nav vienīgais un primārais līdzeklis, lai uz jautājumu atbildētu. Analītiskā filosofija uzskata, ka atbildi leģitimē tikai valodas zīmju analīzes rezultāts, jo priekšmets ir dots un ir sasniedzams tikai ar valodas palīdzību.

Būtiskāko atšķirību uzsverums Toma un Vitgenšteina filosofijā tikai padziļina konstatētās līdzības, kas savukārt veido tādu filosofiskās refleksijas dimensiju, kur līdzīgais domāšanas veidā un formulējumos dažkārt vērtējams tomēr tikai virspusējās gramatikas nozīmē. Tālāk paliksim pie dziļumgramatikas pētījumu uzdevuma, pie distinkcijas, ka filosofisko jautājumu neskaidrībā iespējams tikai "caur līdzīgo un nelīdzīgo ienest gaismu" (Vitgenšteins).

ATSAUCES

- ¹ Gebhard, W. *Der Zusammenhang der Dinge*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1984, S. 12.
- ² Skat. Grabmann, M. *Die Idee des Lebens in der Theologie des hl. Thomas von Aquin*. Paderborn: Schöningh, 1922; Grabmann, M. *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Bd. 2, Herdersche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau, Berlin, Karlsruhe, München, Strassburg, Wien, London: St. Louis, 1911.
- ³ Piemēram: significatio/Bedeutung/Meaning/nozīme; signum/Zeichen/sign/zīme; suppositum/Referenz/reference/reference; propositio/Aussagesatz/proposition/izteikuma teikums; analogia/ Analogie/Analogy/analoģija; praedicatio/Praedikation/predication/predikācija.
- ⁴ Teorija, par kuras pamatlicēju lielā mērā tiek uzskatīts Ramzejs un kuras pamatproblēma ir predikāta "patiesš" jēgas noteikšana uz ekvivalences pamata, ko shematiski atspoguļo pamatizteikums: ka p ir patiesš = p. Skat.: Ramsey, F. P. Facts and Propositions (1927), in: *The Foundations of Mathematics*. London, 1931.
- ⁵ Ramsey, F. P. *The Foundations of Mathematics*. Routledge and Kegan Paul, London, 1931, p. 269.
- ⁶ Wittgenstein, L. *Tagebücher 1914–16*. Hrsg. Von G. H. von Wright und G. E. M. Anscombe. In Schriften I, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1969, S. 117.
- ⁷ Domāts pirmais Vitgenšteina darbs "Tractatus logico-philosophicus" (tālāk tekstā TLP). Tas koncipē pamatdomas, kas veidojušās jau pirms 1914. gada nenoliedzamā G. Frēģes (*Frege*) un B. Rasela (*Russel*) matemātikas filosofijas ietekmē. Pamatkonceptu formulējumi top, dienot Austrijas armijā Pirmā pasaules kara laikā, un manuskriptu publicēšanai 1918. gadā Vitgenšteins no karagūstekņu nometnes Itālijā nosūta B. Raselam. Darbs iznāk grāmatā Anglijā un Vācijā 1921. gadā, piesaistot uzmanību un izraisot (joprojām nenoslēgušās) diskusijas.

- ⁸ Mēs apskatīsim pamatā Vitgenšteina vēlinos uzskatus “Filosofiskajos pētījumos” (Philosophische Untersuchungen, tālāk tekstā – PU), kas daudzos jautājumos sniedz “Traktāta” kritiku. Piemēram, “Traktātā” izvirzītā vārda nozīmes (*Bedeutung*) teorija, kurā vārda nozīme ir identiska ar priekšmetu (*Gegenstand*), “PU” tiek noliegta, seko krass vārda nesēja (*Namenstraeger*) un vārda nozīmes (*Bedeutung des Namens*) dalījums, kas ir daudz tuvāks Toma *significatio* un *suppositio* šķīrumam. Arī priekšmeta kā vārda nozīmes nolieguma konceptualizācijā Toma valodas filosofijai tuvāks ir vēlinais Vitgenšteins. Arī “Traktātā” attīstītā valodas un realitātes metafiziskā koncepcija, kurā priekšmeta (*Gegenstand*) metafiziskā forma atbilst vārda loģiski sintaktiskajai formai un kurā valodas loģiskā sintakse atspoguļo pasaules loģiski metafizisko struktūru, “PU” vairs netiek attīstīta. Vēlinais Vitgenšteins noliedz ārpusvalodisku saikni starp teikumu un faktu (*Tatsache*): realitāti iespējams tikai aprakstīt, gramatika (*Grammatik*) ir pamats tam, lai noteiktu (*bestimmen*) lietu dabu, nevis lai par to reflektētu. Te mēs saskatām līdzīgu pieeju, kurā Toms šķir *modus significandi* (gramatikas formālais objekts) un *res significata* (apzīmētas lietas, realitāte). TLP 4.21 / PU, 90; 92; 371 Tractatus Logico-Philosophicus (1921), in: *Ders. Schriften*, Bd.1, Frankfurt am Main, 1960.
- ⁹ Wittgenstein, L. *Philosophische Untersuchungen*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2. Aufl., 1971.
- ¹⁰ Rakstā pārsvarā izmantosim divus Akvīnas Toma darbus: *Sancti Thomae Aquinatis. Summa Theologiae, cura Fratrum Ordinis Praedicatorum*. Matriti: Biblioteca de Autores Cristianos, 1955. Atsaucēs lietots saīsinājums: S.Th. / *Opera Omnia*, ed. R. Busa, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1974–1980: *Summa Contra Gentiles* saīsinājumā: C. G.
- ¹¹ Gebharda lietotā jēdziena “antropoloģiska stigma” pārformulējums.
- ¹² Šādu pozīciju pārstāv, piemēram, Manthey, F., Geach, P. T., Janoska, G., Küng, H., Weidemann, H.
- ¹³ Tugendhat, E. *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, (6)1994, S. 47.
- ¹⁴ Küng, G. *Ontology and the Logistic Analysis of Language*. An Enquiry into the Contemporary Views on Universals, Rev. Aufl. Dordrecht, 1967, P. 57
- ¹⁵ Park, S.-Ch. *Die Rezeption der mittelalterlichen Sprachphilosophie in der Theologie des Thomas von Aquin: mit besonderer Berücksichtigung der Analogie*. Verlag Brill, Leiden, Boston, Köln, 1999
- ¹⁶ Park S.-Ch. Die Rezeption der mittelalterlichen Sprachphilosophie..
- ¹⁷ Ebd., S. 5.
- ¹⁸ Klubertanz, B. *Klassische Metaphysik: eine Auseinandersetzung mit der existentialen Anthropozentrik*. Freiburg: Rombach, 1967.
- ¹⁹ S. Th. I, q. 5, a. 1.
- ²⁰ S. Th. I–II, q. 94, a. 2.
- ²¹ “analītisks”: “analytikuss” lietots atbilstoši sholastiskajai teikumu analītiskās analīzes metodei, kas nozīmē teikumu atsevišķu daļu (primāri loģiskā subjekta un predikāta) analīzi. Analītika kā *pars logicae* saistāma ar Aristoteļa filosofiju.
- ²² Burrell, D. Religuos Language and the Logic of Analogy. In: *International Philosophy Quarterly* 2, 1962, p. 643–658.
- ²³ Oeing-Hanhoff, L. *Ens et unum convertuntur*. Stellung und Gestalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin. Münster, 1953, S. 45 f.
- ²⁴ Toma komentārs Mozus jautājumam: “Kas ir Viņa vārds?” (Exodus 3,13,14) un atbildei: “Tev viņiem jāsaka, ka “Esošais” sūta mani pie jums”. Skat. S. Th. I, q. 13, a. 11.

- ²⁵ S. Th. I, q. 3, a.2ad3 / C. G. I, 54.
- ²⁶ S. Th. I, q. 13, a. 6.
- ²⁷ S. Th. I, q. 13, a.2ad1.
- ²⁸ Kripke, S. A. *Name und Notwendigkeit*. (Naming and Necessity. Boston, Oxford, 1972) Frankfurt am Main, 1981, S. 15ff, 41ff.
- ²⁹ Jēdziens "existentia" lietots esamības apzīmēšanai, kas atrodas ārpus prāta, arī skaidrojot *existentia* un *essentia* attiecības. Jēdziens "existere" formā sastopams izteikumos kā a) *existere actu* – eksistēt realitātē, b) *existere essentialiter* – eksistēt pēc būtības. Esošā izpratnes konvencionālā forma, kas attiecināma arī uz Toma filosofiju: eksistējošais (vācu *Daseiendes*), kas izsaka esamību (vācu *Dasein*).
- ³⁰ Būtības-esamības-eksistences jautājums ir īpaši svarīgs Toma pārinterpretētās vai "jaunās ontoloģijas" (tomistikā lietots kā *terminus technicus*) izpratnē. Vislabāk to raksturo Toma veiktā lietu-vārdu-jēdzienu attiecību analīzes kvintesence: kopīgais visām lietām ir veidu jēdzienos ietvertais būtības saturs, taču "atsevišķam cilvēkam un atsevišķam zirgam vai diviem atsevišķiem cilvēkiem nav viena un tā pati esamība", jo tiem nav viena un tā pati eksistence. S. Th. I, q. 3, a.5.
- ³¹ Thomas von Aquin. De ente et essentia. In: *Opera Omnia*, ed. R. Busa, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1974– 1980. De ente et essentia, 5. Lai nerastos priekšstats par jēdzienu dubultošanas, jāņem vērā Toma skaidrojums: "būtība" nav nekas cits kā substance tieši tādā aspektā, ka tā tiek domāta kā konkrēta substance un ka to iespējams izteikt valodā, atbildot uz jautājumu "Kas tas?". Būtība tiek apzīmēta arī kā ("*quidditas*" – kādība), jo ir priekšmets savā definīcijā. *Quidditas* sholastiķu izpratnē ir vārda/vārda veidošanas pamats, tāvad vārds dabiskā veidā apzīmē lietu būtību. Toma pārinterpretētā aristoteliskā būtības izpratne turpmākajā ontoloģijas teoriju lietojumā darbojas kā "substance".
- ³² Kripke, S. Name und Notwendigkeit. S. 45, 142f
- ³³ Analizējot Kristus cilvēciskās un dievišķās dabas teoloģiski filosofisko problēmu, kas ir būtības un eksistences, substances un akcidenču izpratne, šis jautājums no valodas filosofijas aspekta saistīts ar pareizas nosaukšanas problēmu. Izmantojot šo analītiskā risinājuma iespēju, ka a ir F veids, mēs iegūstam iespēju runāt par a, kas ir F noteiktā situācijā vai/un noteiktā laika brīdī t, un par a, kas citā situācijā nav F.
- ³⁴ Sancti Thomae Aquinatis. In: *Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*. Taurini: Marietti, Romae, 1950 Saīsinātā formā: In Met. Lect. 4, n. 539.
- ³⁵ Sancti Thomae Aquinatis. *Quaestiones Disputatae de Veritate*. I, Taurini: Marietti, Romae, 1949 Saīsinātā formā: De Verit. q. 10, a. 1.
- ³⁶ C. G. I, 60.
- ³⁷ De Verit. q. 10, a. 1.
- ³⁸ S. Th. I, q. 13, a. 1 / q. 17, a. 5.
- ³⁹ Jautājuma tālāktīstībai varam izsekot īpaši Huserla filosofijā. Skat.: Husserl, E. *Philosophische Untersuchungen*. Bd. 1., 2. Aufl., Halle, 1922 S. 155ff. Tas ir arī viens no šībrīža analītiskās filosofijas diskutējamiem jautājumiem, piemēram, jautājuma formā, – vai abstraktas, ideālas entitātes vispār ir? Lodes sarkanums, ābola sarkanums, cilvēka saprātīgums: vai šādos piemēros individuālas lietas traktējamas saistībā ar aristoteliski tomistisko "universalialia in rebus" jēdzienu, vai tās ir tikai mūsu valodas parādības (Searle). Skat.: Searle, J. *Expression and Meaning*. Cambridge, 1979. Bet Serla viedokli jau agrāk kā triviālu raksturojis, piemēram, Trapp, R. W. *Analytische Ontologie*. Frankfurt am Main, 1976, S. 168. Analītiķu lietoto (sholastisko) "entitātes" jēdzienu precīzi raksturojis Künne: "entitāte" – tā ir "virtuozitāte", lai "apzīmētu kaut ko, ko lieta eksemplificē". Skat.: Künne, W. *Abstrakte Gegenstände*. Semantik und Ontologie. Frankfurt am Main, 1983, S. 42.

- ⁴⁰ Trapp W. Analytische Ontologie. S. 170.
- ⁴¹ Wittgenstein L. Philosophische Untersuchungen. § 65, § 66.
- ⁴² Aristoteles. Opera Omnia, ed. Academia Regia Borussia, Berlin, 1830–1870: De Anima, 432a1.
- ⁴³ De Verit. q. 9, a.4ad4 / In I Perih., lect. 13, n. 1.
- ⁴⁴ Sancti Thomae Aquinatis. In Aristotelis libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum Expositio, Cum texte ex recensione leonina. Taurini: Marietti, Romae, 1955. Saīsinātā formā: In Perih., lect. 2, n. 9.
- ⁴⁵ Te mēs saskaramies ar līdzīgu Frēges tēzi, ka nozīme ir meklētais. Nozīmes problēmas analīzes jēdzieniskais konteksts, protams, Tomam un Frēgem ir atšķirīgs. Frēges epistēmiskais arguments: valodas zināšanas vēl nav lietu zināšanas liek Frēgem strādāt pie nozīmes-jēgas (*Bedeutung-Sinn*) problēmas un izvirzīt konceptu, kas kļūst par 20. gadsimta analītiskās filosofijas diskutējamāko priekšmetu. Koncepta formulējums: ceļš uz nozīmi virzās no jēgas, jo katrai jēgai atbilst viena nozīme, bet katrai nozīmei atbilst vairākas (konvencionālas) jēgas. Nozīme ir meklētais. Frege, G. *Begriffsschrift*. Halle: Nebert, 1879, §8
- ⁴⁶ Aristoteles. Opera Omnia, ed. Academia Regia Borussia, Berlin, 1830–1870: Metaphysik, ūbers. Von O. Gigon, München, (3) 1978. Saīsinātā formā: Metaph. 1003, a5-15 / 1060, b35.
- ⁴⁷ Ibid.
- ⁴⁸ Metaph. 1061, a30.
- ⁴⁹ Opera Omnia: Poetik, ūbers. Von E. Rolfes, Leipzig, 1919 Saīsinātā formā: Poet. 1457, b17.
- ⁵⁰ S. Th. I, q. 4, a. 3.
- ⁵¹ S. Th. I, q. 13, a. 11.
- ⁵² Līdzības izpratni komentē atšķirības (*differentia*) jēdziens. Atšķirīgais ir šķirams pret kaut ko, kas ir noteikts. Tas paredz, ka jābūt kaut kam līdzīgam, un tikai līdzīgajā atšķirīgās lietas arī iespējams konstatēt kā atšķirīgas. Šis līdzīgais ir *species* vai *genus*. Diferences un līdzības principus kā valodai imanentus nodrošina to indikatori, piemēram, “proprie”, kas saistāmi arī ar analogiju. S. Th. I, q. 90, a.1ad3 /q.29, a.1ad3.
- ⁵³ Ostins, kurš analītiskajā valodas filosofijā līdzās Vitgenšteinam, Strousonam (*Strawson*), Dammitam (*Dummett*) tiek vērtēts kā viena no centrālajām figūrām, šādu jautājuma formu uztver kā bezjēdzīgu, līdzīgi arī jautājumus: Kas–ir–nozīme kaut kādam vārdam? Kas ir vārda–(šī) nozīme? Kas ir vārda “nozīme” u.c. Par jēgpilniem tiek uzskatīts jautājums, piem.: Kas–ir–nozīme (vārdam) vārds? Austin, J. L. *Wort und Bedeutung*. Ūbers. von J. Schulte, Paul List Verlag, München, 1975, S. 11.
- ⁵⁴ S. Th. I, q. 30, a. 3ad3.
- ⁵⁵ S. Th. I, q. 33, a. 1.
- ⁵⁶ S. Th. I, q. 33, a. 1 / q. 39, a. 1 / S. Th. III, q. 80, a. 4 / S. Th. II, q. 93, a. 1.
- ⁵⁷ C. G. I, 33.
- ⁵⁸ S. Th. III, q. 5, a. 1.
- ⁵⁹ Sancti Thomae Aquinatis. *Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*. Mandonnet et Moos, Parisiis, 1929 Saīsinātā formā: I Sent., d. 2, q. 1, a. 3.
- ⁶⁰ C. G. I, 35 / S. Th. I, q. 13, a.4: ar jēdzienu “conceptio intellectus” tiek apzīmēts saprastais, kas ir visu izzīņas posmu rezultāts.
- ⁶¹ I Sent., d. 2, q. 1, a.3 / S. Th. I, q. 13, a. 10 “Neviēns nevar kaut ko apzīmēt, kamēr nav to izzinājis.”
- ⁶² S. Th. I, q. 13, a. 5.

- ⁶³ De Verit. q. 18, a. 5.
- ⁶⁴ S. Th. I, q. 13, a. 10.
- ⁶⁵ Przywara, E. *Humanitas: der Mensch gestern und morgen*. Nürnberg: Glock, Lutz, 1952, S. 155.
- ⁶⁶ Gebhard, W. Der Zusammenhang der Dinge. S. 64.
- ⁶⁷ Metaforas uzplaukums 19. gs., 20. gs. "eksmetaforiskums" kļuvis par būtisku uztveres dominanti un radījis apstākļus "daļas modelim" primāri valdīt pār "veseluma modeli". "Daļas modelis" gan aktualizē analogizētos, ar zinātniski eksperimentālo un empīrisko praksi saistītos domāšanas procesus, tomēr tie attiecas uz klātpienākošajām nozīmēm, sadrumstalojot (metaforizējot) realitātes uztveri.
- ⁶⁸ S. Th. I, q. 85, a. 4.
- ⁶⁹ Skat.: Tugendhat, E. Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie. S. 20ff.
- ⁷⁰ McInerney, R. M. *The Logic of Analogy. An Interpretation of St. Thomas*. Hague, 1961, p. 75.
- ⁷¹ Hacker, P. M. S. *Wittgenstein im Kontext der analytischen Philosophie*. Übers. von Joachim Schulte, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1997, S. 227.
- ⁷² S. Th. I, q. 30, a. 4.
- ⁷³ Tugendhat, E. Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie.. S. 198.
- ⁷⁴ Ebd., S. 199.
- ⁷⁵ Wittgenstein, L. *The Blue Books*. Oxford, 1958 (vāciski: Ders. Schriften Bd. 5), p. 48f.
- ⁷⁶ Ibid., p. 48.
- ⁷⁷ Skat.: Menne, A. *Logik und Existenz: eine logistische Analyse der kategorischen Syllogismuskonstruktionen und das Problem der Nullklasse*. Meisenheim, Glan: Hain, 1954.
- ⁷⁸ Stegmüller, W. *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*. Bd. I, 6. Aufl., Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1976, S. 591.
- ⁷⁹ Wittgenstein, L. *The Blue Books*. p. 51.
- ⁸⁰ Skat. Teuwsen, R. **Familienähnlichkeit und Analogie**: zur Semantik genereller Termini bei Wittgenstein und Thomas von Aquin. Freiburg (Breisgau); München : Alber, 1988.
- ⁸¹ Derrida, J. *Randaenge der Philosophie*. Hrsg. Von Peter Engelmann, übers. von Gerhard Ahrens, Passagen Verlag, Wien, 1988, S. 88.
- ⁸² Frege, G. Einleitung in die Logik. In: *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie*, vorgestellt von Gottfried Gabriel, 2. Aufl., Hamburg: Meiner, 1978. S. 90.
- ⁸³ Tugendhat, E. Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie. S. 20.
- ⁸⁴ Russel, B. *Logic and Knowledge*. London, 1956, p. 188.
- ⁸⁵ Skat.: Baker, G. P. & Hacker, P. M. S. *Wittgenstein*. Understanding and Meaning. Vol. 1, Basil Blackwell, Oxford, 1980, p. 583f.
- ⁸⁶ PU, 367 Priekšstata (*Vorstellung*), priekšstata tēla (*Vorstellungsbild*) un tēla (*Bild*) nozīmes nepārklājas, uz to norāda izteikums, ka "priekšstata tēls ir tēls, kas tiek aprakstīts, ja kāds/ viens savu priekšstatu apraksta". Tālab Vitgenšteina piedāvājums ir priekšstatu uzskatīt par virstēlu (*Über-Bildnis*). Tātad nozīmes atšķir apraksts (*Beschreibung*). Ko nozīmē apraksts šajā relācijā? Ar to, ko mēs saucam par "aprakstu", Vitgenšteins saprot īpašu lietojuma veidu, kad tiek domāts tikai par tēlu: kā lieta izskatās, kā tā ir veidota. Skat. PU, 291.
- ⁸⁷ Quine, W. V. O. *Methods of Logic*. Revised Edition. Introduction. Holt, Rinehart and Wilson, New York, Chicago, San Francisco, Toronto, 1964.
- ⁸⁸ Teikumu var saprast analogiski arī kā instrumentu, kura jēga ir tā lietojums (PU, 421). Metafiziskā jautājuma: "Kam es ticu, ja es ticu cilvēka dvēselei?" – priekšplānā izvirzās tēls, kura pielietojums ir grūti pārskatāms, bet fonā atrodas jēga (PU, 422). Par bezjēdzīgiem

Vitgenšteins neuzskata citus metafiziskus apgalvojumus, piemēram, “Dievs zina, ko mēs nevaram zināt”. Tie nav teikumi, kuru jēga būtu bezjēdzīga (PU, 500), bet tie ir teikumi, ar kuriem neko nevar iesākt. Vitgenšteins izsakās metaforiski: šādi teikumi ir platās, taisnās, bet permanenti nosprostotās ielas, kuras nevar lietot. Tālab mēs ejam pa blakusielipām (PU 426). Te jēga tiek konfrontēta ar pašsaprotamību. Bet jautājums par teikuma jēgu dziļumgramatikas nozīmē var tikt uzdots arī citādi: “Šim teikumam ir jēga.” – “Kāda?” (PU, 502).

⁸⁹ S. Th. I, q. 13, a. 2.

Summary

In the philosophy of Thomas Aquinas and Ludwig Wittgenstein, similarities may be found in the thematizing of similar metaphysical and semantic content, whereas there are differences in their understanding of what can be expressed in a sentence of natural language and what cannot or has lost its sense in the forms of conventional metaphysical utterances, or where the meaning of a word or utterance requires finding correspondence (unity) with reality. The author's analysis of Thomas's onto-semantic theory of analogy and Wittgenstein's semantically-ontological theory of language games is an attempt to pinpoint distinctions between the interpretation of the meanings of poly-semantic words and utterances (Thomas) on the one hand, and knowledge of the meanings of language utterances as the investigation of fundamental understanding, on the other. The article also attempts to answer the questions: How do the two philosophers see the essence of a language sentence and the essence of thoughts? Would it be relevant to ask about the unity of all phenomena? If so, what should we take as unified: language? Utterance? Being expressed by linguistic means? In either case – how to get free from the 'self-evident' in the analysis of real/actual relations (Thomas) and from everything that is not interpretation of an utterance in philosophy (Wittgenstein)? It is necessary to distinguish between a thing and its expression, between real and virtual being in explaining the analogical meanings of words in Thomas's theory of analogy, and Wittgenstein's idea that to understand the meaning of an utterance means to understand, by explaining, the specific rules of language games pirmais Jūsu piedāvātais tulkojums and that knowing these rules makes the use of a meaning clear; these are the main conclusions drawn by the author after analyzing the aforesaid distinctions which permit a comparative approach to the analogy-related theories of the two philosophers.

Individuelle Essenzen und die Notwendigkeit des Ursprungs

Individuālās esences un sākotnes nepieciešamība

Individual Essence and Origin Essentialism

Friedrike Schick

Prof., Philosophisches Seminar, Universität Tübingen

friederike.schick@uni-tuebingen.de

Im Zuge des „neuen Essentialismus“ sind verschiedene Beweise für die These der Notwendigkeit des Ursprungs vorgelegt worden, d. h. dafür, dass ein Individuum, das aus bestimmten anderen Individuen entstanden ist, dann auch aus keinen anderen Individuen hätte entstehen können. Der vorliegende Artikel untersucht drei Versionen eines solchen Beweises, bei Saul Kripke, Nathan Salmon und Graeme Forbes. Die Probleme aller drei Versionen scheinen, wie gezeigt werden soll, mit dem Konzept einer individuellen Essenz verbunden, d. h. mit der Annahme, die Summe der wesentlichen Bestimmungen eines Individuums sollte dessen Einzigkeit verbürgen. Der Artikel argumentiert dafür, zwischen Fragen der Wesentlichkeit und Fragen der Einzigkeit strikter zu unterscheiden als der neue Essentialismus es tut.

Schlagwortkette: der neue Essentialismus, die individuellen Essenzen, Ursprung, Notwendigkeit, Einzigkeit, Saul Kripke, Nathan Salmon, Graeme Forbes.

1. Einleitung

Im Umkreis von Überlegungen zu Semantik und Ontologie der Modalkategorien sind in den letzten dreißig Jahren wiederholt Versuche unternommen worden, die Unterscheidung zwischen essentiellen und akzidentellen Eigenschaften von Einzeldingen zu rehabilitieren. Die Unterscheidung wurde nicht nur gegen den – namentlich von Quine vorgetragenen – Verdacht der Sinnlosigkeit verteidigt, sondern sollte auch für besondere Hinsichten als tatsächlich erfüllt erwiesen werden. Ein bekanntes Beispiel für die Begründung bestimmter essentialistischer Thesen bieten die Argumente für die Notwendigkeit oder Wesentlichkeit des Ursprungs.¹ Dieses Kürzel steht für die These: Ist ein Einzelding – sei es durch Fusion, Teilung oder Konstruktion – aus einem oder mehreren Einzeldingen entstanden, so hätte es aus keinen anderen als eben diesen Einzeldingen entstehen können; kurz: woraus etwas entstanden ist, ist für dieses Einzelne notwendig oder wesentlich. Die Reihe der Begründungen eines solchen Ursprungssessentialismus eröffnet Saul Kripke in *Name und Notwendigkeit*, der in einer ausführlichen Anmerkung die Skizze eines Beweises entwickelt. Dieser Beweis wurde allerdings für mangelhaft befunden und in der Folge entweder durch weitere Prämissen ergänzt oder durch verwandte Alternativbeweise abgelöst. Wichtige Stationen in dieser Diskussion bilden Nathan Salmons Analysen und Ergänzungen in *Reference and Essence* und Graeme Forbes' neuer Beweis des Ursprungssessentialismus in *Metaphysics of Modality*. Auch die „Neuaufgaben“ eines

Beweises für die Notwendigkeit des Ursprungs sind von Kritik nicht verschont geblieben, nicht zuletzt seitens ihrer Autoren selbst. Neuere Kommentare neigen zu einer reservierten Einschätzung dieses Beweistyps oder mindestens der bisher vorgelegten Beweisversuche. So schließen Hawthorne und Gendler ihren Kommentar mit dem Fazit: „What seems clear, however, is that Kripke-style arguments cannot straightforwardly establish a general essentiality of origins conclusion without additional undesirable essentialist commitments.“ (Hawthorne/Gendler 2000, 297) Und Teresa Robertson weiß sich in ihrer Erwiderung bei allen Differenzen mit den beiden Autoren darin einig, „that a solid case for a general claim of origin essentialism has yet to be made.“ (Robertson 2000, 306).

Angesichts der kritischen Befunde beschleicht einen der Verdacht, die Beweisversuche würden unfreiwillig Quines These bestätigen, die Auszeichnung einer Eigenschaft als notwendig oder wesentlich könne gar nicht durch überzeugende Gründe, sondern nur durch gegen die Sache willkürliche Vorlieben entschieden werden. Ein solch allgemeiner Verdacht scheint nicht zuletzt deswegen nahegelegt, weil – wie sich zeigen wird – die Probleme der einschlägigen Beweisversuche weniger mit der bestimmten Hinsicht, die als notwendig erwiesen werden soll, zu tun als haben als mit dem allgemeinen Umstand, dass ein solcher Beweis für irgendeine Hinsicht angestrengt wird. Am Fall der Notwendigkeit des Ursprungs gerät die allgemeine Annahme ins Visier, konkreten Individuen sei je eine „individuelle Essenz“ zuzuordnen. Was darunter zu verstehen ist, bestimmt Graeme Forbes wie folgt:

- (a) „/.../ an *essential property* of an object *x* is a property without possessing which *x* could not exist. In other words, if *P* is an essential property of *x*, then for all possible worlds *w*, if *x* exists in *w* then *x* has *P* in *w*.“ (Forbes 1985, 97)
- (b) „An individual essence of an object *x* is a set of properties *I* which satisfies the following two conditions:
 - (i) every property *P* in *I* is an essential property of *x*;
 - (ii) it is not possible that some object *y* distinct from *x* has every member of *I*.“ (Forbes 1985, 99).

Wie das Konzept der individuellen Essenz selbst von den Problemen der Beweise für die Wesentlichkeit des Ursprungs betroffen und was eigentlich an ihm auszusetzen ist, soll im folgenden geklärt werden. Näher werde ich versuchen zu zeigen, dass sich im Konzept der individuellen Essenz zwei disparate Gesichtspunkte kreuzen, nämlich der Gesichtspunkt der abstrakten numerischen Identität und der Gesichtspunkt der Wesentlichkeit für ein bestimmtes Individuum. Ich plädiere dafür, die Frage, ob eine Eigenschaft notwendig zur Bildung einer Eigenschaftskombination ist, die höchstens einmal erfüllt werden kann, von der Frage zu scheiden, ob eine Eigenschaft einem Individuum notwendig zukommt – und für die Annahme, dass die Nichtunterscheidung beider Gesichtspunkte die Probleme hervorbringt, die sich in der Diskussion um die Notwendigkeit des Ursprungs zeigen. Ich werde dabei zunächst drei ausgewählte Versionen des Arguments für die Notwendigkeit des Ursprungs behandeln – die Version aus *Name und Notwendigkeit*, einen Ergänzungsvorschlag Nathan Salmons und ein alternatives Argument bei Graeme Forbes – (Teil 2), im

Anschluss daran drei Typen von Einwänden referieren (Teil 3), um am Ende den Grund der Probleme in der angedeuteten Eigentümlichkeit des zugrunde liegenden Konzepts der individuellen Essenz zu lokalisieren. (Teil 4).

2. Drei Versionen eines Beweises für die Notwendigkeit des Ursprungs

2.1 Notwendigkeit des Ursprungs zum ersten: *Kripkes Version in Name und Notwendigkeit*

Die Stammform der hier betrachteten Begründungen des Ursprungsessentialismus finden wir, eher versteckt, in einer Fußnote des dritten Vortrags in *Name und Notwendigkeit* (Kripke 1981, 131f. Fn. 56). Im zugehörigen Haupttext diskutiert Kripke zwei Beispiele – die Frage, ob Königin Elisabeth II. von anderen als ihren wirklichen leiblichen Eltern hätte abstammen können, und die Frage, ob ein Tisch, hergestellt aus einem bestimmten Stück Holz, „aus einem ganz anderen Stück Holz hergestellt worden sein [könnte], oder sogar aus Wasser, das geschickt zu Eis verhärtet wurde“ (Kripke 1981, 131). In beiden Fällen verneint er die Möglichkeit alternativer Ursprünge, wobei das Augenmerk im Haupttext nicht der Begründung der Antwort gilt – hier begnügt sich Kripke damit, entsprechende modale Intuitionen vorzutragen –, sondern der Abgrenzung solcher, objektiver Ursprungsfragen von analogen epistemischen Fragen, Fragen des Typs: *Könnte es sich herausstellen*, dass die Königin nicht aus königlichem Hause, dieser Tisch in Wirklichkeit aus Themsewasser stammt? Gleich an dieser Stelle kann man festhalten, dass Kripke im Bezug auf diese zweite Frage all die alternativen Möglichkeiten anerkennt, die er im Bezug auf die erste Frage ausschließt. Auf diesen Punkt werde ich noch zurückkommen.

In einer ausführlichen Fußnote extrahiert Kripke nun ein in den beiden Fällen exemplifiziertes Prinzip und führt eine Argumentation vor, die „etwas wie einen Beweis“ des Prinzips erbringe.² Das Prinzip des Ursprungsessentialismus lautet in seiner Formulierung:

„Wenn ein materieller Gegenstand aus einem bestimmten Stück Materie entstanden ist, dann hätte er aus keiner anderen Materie entstehen können“ (Kripke 1981, 131).

Der angebotene Beweis lautet so:

„Sei ‚B‘ ein Name (starrer Bezeichnungsausdruck) eines Tisches, und sei ‚A‘ der Name des Stücks Holz, aus dem er tatsächlich stammt. Sei ‚C‘ der Name für ein anderes Stück Holz. Nehmen Sie dann an, B sei, wie in der wirklichen Welt der Fall, aus A gemacht, es sei jedoch gleichzeitig ein anderer Tisch D aus C hergestellt worden. /.../ Nun gilt in dieser Situation, dass $B \neq D$; selbst wenn also D alleine hergestellt worden wäre und kein Tisch aus A hergestellt worden wäre, wäre D nicht B“ (Kripke 1981, 131).

Als Bedingung der Möglichkeit der benutzten Szenarien hält Kripke ergänzend die wechselseitige Unabhängigkeit der Herstellung von D aus C und der Herstellung von B aus A fest. (In dem skizzierten Beweis wird ja zum einen jeder dieser beiden Herstellungsprozesse als für sich allein möglich vorgestellt – in der

Ausgangskonstellation entsteht *B* aus *A*, aber nicht *D* aus *C*, und am Ende rekurriert der Beweis auf die mögliche Konstellation, *D* allein werde realisiert –, zum anderen arbeitet der Beweis mit der Möglichkeit der zeitgleichen Vereinigung beider Möglichkeiten. Die Herstellung von *D* aus *C* und die von *B* aus *A* dürfen einander also weder verlangen noch ausschließen.)

Sowohl in seiner Durchführung als auch in seinem Ziel lässt sich dieser Beweis von zwei benachbarten Fragestellungen abgrenzen: Einerseits erinnert Kripkes Prinzip des Ursprungs an die nicht-essentialistische de-dicto-Tautologie: Wenn etwas aus einem bestimmten Stück Materie hergestellt ist, so kann es nicht aus einem anderen Stück hergestellt sein, mit anderen Worten: Notwendigerweise gilt, dass, was bestimmten Ursprungs ist, nicht anderen Ursprungs ist. An die Tautologie erinnert Kripkes Prinzip dadurch, dass unter der Bedingung eines Faktums Notwendigkeit in Bezug auf dasselbe Faktum behauptet wird. Zugleich zeigen das Prinzip selbst und der Umstand, dass es einen besonderen Beweisgang erhält, dass das zu Beweisende nicht mit dieser Tautologie identifiziert werden soll. Von ihr unterscheidet sich das Prinzip durch die de-re-Orientierung des Sukzedens.

Da es nicht um die Tautologie geht, könnte man andererseits annehmen, es ginge darum, die besondere Verfassung des entstandenen Individuums auf Umstände seiner Herkunft zu beziehen. Aber auch das ist nicht der Fall. Die hier erörterte Frage der Notwendigkeit der Herkunft rekurriert nicht auf Besonderheiten, unterscheidende Bestimmungen, der Ausgangsentitäten (der Stücke Holz), nicht auf Besonderheiten der Produkte (der Tische) und damit auch nicht auf das Verhältnis der Besonderheiten der einen zu Besonderheiten der anderen. Es geht offenbar nicht darum, irgendeine der Bestimmungen des Produkts – des fertigen Tisches, der fertigen Königin – als in Bestimmungen des materialen Ausgangspunkts der Genese dieses Individuums begründet zu zeigen. Eine solche Argumentation sähe anders aus: Man würde sich darum kümmern, ob ein so beschaffener Tisch, ein Tisch mit diesen Form- und Materialeigenschaften, aus einem anders beschaffenen Stück Holz oder aus Eis hätte hergestellt werden können, ob der Rang einer Königin von England mit einer bürgerlichen Herkunft verträglich wäre und dergleichen. Auch mit Fragen dieser Art will Kripkes Ursprungssessentialismus nicht verwechselt werden. In aller Deutlichkeit wird er dagegen durch Kripkes Antwort auf die (scheinbar) bloß epistemische Frage abgegrenzt, was sich in Bezug auf die jeweiligen Individuen alles herausstellen könnte.³ Wenn sich herausstellen könnte, dass dieser Tisch, entgegen einem weit verbreiteten Vorurteil, nicht aus Holz, sondern aus Eis gearbeitet ist, dann ist darin eine Trennung zwischen den Beschaffenheiten des Produkts und der Frage seines materialen Ursprungs impliziert: An den Beschaffenheiten selbst gibt es nach dieser Vorstellung keinen Grund, auf Holz-statt-Eis zurückzuschließen; was ja wohl heißt, dass diese Beschaffenheiten selbst den alternativen Ursprung nicht ausschließen.

Wenn es also auch nicht um die Frage geht, dass und wie sich Besonderheiten der Herkunft eines Individuums in dessen Besonderheiten geltend machen, worum geht es stattdessen? Wofür, wenn nicht für die Besonderheiten des Entstandenen, soll die Identität der Herkunft notwendig sein? Offenbar ja doch für das entstandene Individuum selbst; im Licht der eben vorgeführten Abgrenzung heißt das: notwendig für die von dessen Besonderheiten geschiedene Identität des Individuums. Als

Bezugspunkt notwendiger Eigenschaften kommt das Individuum hier der Intention nach nur in seiner numerischen, nicht seiner qualitativen Identität in Betracht. Das Individuum als *dieses* Individuum, nicht als *so ein* oder *so beschaffenes* Individuum wird als Träger notwendiger Eigenschaften zugrundegelegt.

Die Entgegensetzung zwischen der Fassung des Individuums in gewissen Bestimmungen und der des Individuums in seiner abstrakten Identität und die Konzentration auf die zweite Betrachtungsart machen sich nun auch in der Durchführung des Beweises geltend: Für den Beweis werden keine Informationen darüber in Anspruch genommen, wie *A*, *B*, *C* und *D* beschaffen sind; dass *A* ein bestimmtes Stück Holz, *C* ein anderes ist, ist vorausgesetzt – wie *A* bestimmt oder *wodurch* es von *C* unterschieden ist, tritt zurück hinter die Sachverhalte, dass *A* bestimmt und dass es von *C* verschieden ist.

Wie soll nun im Rahmen dieser besonderen Perspektive der Beweis zu seinem Ziel gelangen? Operiert wird mit drei unterscheidbaren möglichen Konstellationen, einem Drei-Welten-Szenario: *Zuerst* erhalten wir die Kurzbeschreibung der wirklichen Lage: Gegeben sind Tisch *B*, der Umstand, dass er aus *A* gefertigt ist, und ein anderes Stück Holz. Im *zweiten* Schritt wird eine Lage vorgestellt, die sich von der ersten darin unterscheidet, dass nun auch aus *C* ein Tisch gebaut wird. Im *dritten* und letzten Schritt betrachten wir schließlich die mögliche Lage, die entsteht, wenn nur *D*, nicht *B*, gebaut werden. Aus den ersten beiden Situationen lässt sich unmittelbar die Verschiedenheit der beiden Tische entnehmen und auch noch ein Zusammenhang ihrer Verschiedenheit mit der Verschiedenheit ihrer Ausgangsmaterialien: Was zugleich und wechselseitig unabhängig aus verschiedenem Material entsteht, wird nicht eines, sondern mehreres sein. Dass bestimmtes Material für einen Tisch verbraucht wird, schließt für diesen Tisch aus, zugleich aus anderem Material hergestellt zu werden, und für alle Tische, die zugleich mit diesem aus anderem Material hergestellt werden, ein, von diesem Tisch verschieden zu sein. Dafür genügt es in der Tat, zu wissen, dass *A* und *C* verschieden sind, ohne auch noch zu wissen, worin oder wie sie sich unterscheiden. Was bis dahin an notwendigen Sachverhalten gewonnen ist, hat noch nicht die Ebene der erwähnten Tautologie verlassen. Mit diesem Ergebnis sind wir natürlich noch nicht bei dem angestrebten Beweisziel. Dieses erschöpft sich ja nicht in der These, dass ein und dasselbe Individuum nicht zwei einander exkludierende Möglichkeiten zugleich realisieren kann, die gleichzeitige Realisierung dieser Möglichkeiten also die Verschiedenheit der realisierenden Individuen impliziert, sondern besteht darin, für den Fall des Gegebenseins der einen Möglichkeit deren Notwendigkeit für das Individuum überhaupt zu vertreten.⁴

Hier scheint nun der Blick auf die dritte Konstellation aussichtsreich, die den zweiten Tisch von seiner Vereinigung mit *B* in einer einzigen möglichen Lage scheidet. *D* allein auftreten zu lassen, hat seinen Reiz darin, dass sich daran – nicht beweisen, aber – illustrieren lässt, dass die Verschiedenheit der Individuen *D* und *B* unabhängig davon besteht, ob die beiden in einer Lage zusammen vorkommen oder nicht. In Anwendung des Prinzips der Notwendigkeit der Verschiedenheit gilt nicht nur, worauf die zweite Konstellation das Augenmerk lenkt: *D* kann nicht *B* sein, weil es gleichzeitig aus anderem Material gefertigt wurde, sondern auch noch: Wenn *D*, unter welchen Umständen und in welchen Lagen auch immer, von

B verschieden ist, dann ist es in allen Umständen und allen möglichen Lagen von *B* verschieden. Die Pointe der Abfolge der drei Konstellationen scheint demnach darin zu bestehen, dass sie Identität und Verschiedenheit der Individuen zuerst mit der Identität und Verschiedenheit von deren Herkunft verknüpft, um sie im letzten Schritt absolut zu fixieren.

Diese Beweisidee funktioniert, wenn sie funktioniert, tatsächlich ohne eine Begründung der Notwendigkeit des Ursprungs in Termini irgendwelcher Besonderheiten von Rohstoff und Produkt. Aber gerade in dieser Emanzipation erreicht sie ihr Beweisziel nicht mehr. Die einzige Besonderheit, die wir von Tisch *B* und Tisch *D* erfahren, war die, dass sie je aus bestimmtem und zwar getrenntem Holz gebaut sind. Im Übergang von der zweiten zur dritten Konstellation aber emanzipiert sich das numerische Verhältnis zwischen den Tischen auch von diesem Unterscheidungsgrund. Die Notwendigkeit der Verschiedenheit, wie sie hier veranschlagt ist, bürgt nicht auch noch für die Notwendigkeit von Unterscheidungsgründen – gleichgültig, ob die Unterscheidung der beiden Individuen nun der Herkunft oder irgendeiner anderen Hinsicht verdankt ist.

Der Beweis arbeitet mit zwei verschiedenen Hinsichten von Notwendigkeit bzw. Unmöglichkeit: Es ist, in der einen Hinsicht, unmöglich, dass ein Individuum zwei verschiedene Ursprünge zugleich realisiert. Damit ist nicht gesagt, dass einer der beiden Ursprünge keine Möglichkeit für dieses Individuum darstellt, sondern erst einmal wird deren Kompossibilität in Einem ausgeschlossen. Das ist der in den ersten beiden Konstellationen eingespielte Gedanke. Es ist, in einer anderen Hinsicht, unmöglich, dass zwei Individuen dasselbe Individuum sind. Das ist der Gedanke der dritten Konstellation. Aber die einfache Konjunktion beider Notwendigkeiten schließt nach wie vor auf der einen Seite nur die Kompossibilität verschiedener Ursprünge für dasselbe Individuum aus, nicht auch die einfache Möglichkeit alternativer Ursprünge, ebenso wie auf der anderen Seite die vorausgesetzte notwendige Verschiedenheit der Individuen allein noch nicht die einen Unterscheidungsgrund innerhalb einer Konstellation zum notwendigen alias weltenübergreifenden Unterscheidungsgrund erhebt.

Zu dem Ergebnis, dass der Beweis in der vorgestellten Version nicht zum Ziel führt, kommt auch Nathan Salmon in einer eingehenden Analyse in *Reference and Essence*, dessen Kritik und konstruktive Ergänzung des Beweises nun betrachtet werden soll.

2.2 Notwendigkeit des Ursprungs zum zweiten:

Kritik und Fortsetzung des Beweises durch Nathan Salmon

In *Reference and Essence*, auf dessen Betrachtung ich mich im folgenden beschränke, ventiliert Salmon den Mangel und die Möglichkeiten zur Verbesserung des Kripke'schen Beweises im Rahmen der übergeordneten Frage, ob sich der im Zuge der neuen Referenztheorie erweckte Eindruck einer Begründung essentialistischer Thesen durch sprachtheoretische Annahmen bestätigen lässt. Anhand von Kripkes Beweisskizze zeigt Salmon dabei (einmal mehr), dass dem nicht so ist. Obwohl diesen Anspruch keiner der hier diskutierten Autoren vertritt,⁵ bleiben Salmons

Überlegungen für die Klärung des Beweisanliegens und seiner Durchführung von systematischem Interesse.

In einem ersten Schritt gibt Salmon den Prämissen eines an Kripkes Version angelehnten Beweises eine allgemeine Form. Die Prämissen lauten dann:

(I) (Die *Prämisse vom Unmöglichen*): Es ist für ein und denselben Tisch x unmöglich, ursprünglich aus einem Stück Materie y und außerdem ursprünglich aus einem davon ganz verschiedenen Stück Materie y' gebaut zu sein (Salmon 1982, 200).

(IV)⁶ (Die *Kompossibilitäts-Prämisse*): Für einen beliebigen möglichen Tisch x und beliebige mögliche Stücke Materie y und y' gilt: Wenn es für Tisch x möglich ist, ursprünglich aus dem Stück y gebaut zu sein, während Stück y' keinen Teil mit y gemeinsam hat, und es auch möglich ist, aus y' einen Tisch zu bauen, dann ist es auch möglich, dass der Tisch x ursprünglich aus dem Stück y gebaut wird und zusätzlich ein Tisch x' ursprünglich aus dem Stück y' hergestellt wird (Salmon 1982, 203).

Hinzu kommen die Prinzipien der Notwendigkeit der Verschiedenheit bzw. der Identität von Individuen: Wenn es möglich ist, dass x verschieden (identisch) ist von (mit) y , so ist x notwendigerweise von (mit) y verschieden (identisch).

Salmons kritischer Befund lautet nun: Ein mit diesen drei Prämissen operierender Beweis der Notwendigkeit des Ursprungs bleibt unvollendet. Setzen wir für x B und für x' D ein, so erhalten wir zwar die Konklusion, dass der zweite Tisch D in keiner möglichen Welt mit Tisch B identisch ist – die notwendige Verschiedenheit beider bleibt auch für die möglichen Welten erhalten, in denen nur Tisch D , nicht aber Tisch B vorkommt. Diese Konklusion ist aber nicht identisch mit dem angestrebten Beweisziel, der These von der Notwendigkeit des Ursprungs, die für den Beispielfall lautet: Wenn Tisch B aus dem Stück Material A gebaut ist, hätte er nicht aus einem davon (ganz) verschiedenen Stück C gebaut werden können.⁷ Dazu müsste auch noch gelten: Ein *beliebiger* aus C gebauter Tisch ist nicht mit B identisch, und das ergibt sich nicht aus der Kombination von (I), (IV) und dem Prinzip der Notwendigkeit von Identität und Differenz.

Salmon verdeutlicht den Unterschied zwischen dem Erreichten und dem Verlangten in der folgenden formalen Fassung: Das eigentliche Beweisziel lässt sich in zwei äquivalenten Fassungen darstellen:

(C1) $\sim \Diamond T(B, C)$.⁸

(C3) $(x) [T(x, C) \rightarrow x \neq B]$.

Erreicht wird stattdessen

(C2) $[T(D, C) \rightarrow D \neq B]$.

Mit dieser Kritik Salmons stimmen die oben vorgebrachten Überlegungen überein. Doch lässt es Salmon nicht mit der Kritik bewenden, sondern überlegt weiter, wie der Beweis vervollständigt werden könnte. Was zur Vollständigkeit fehlt, ist ein begründeter Übergang von (C2) zu (C3). Eine ebenso leichte wie zirkuläre Weise des Übergangs lehnt Salmon mit Recht ab: Wenn für den zweiten Tisch D

seinerseits die Notwendigkeit des Ursprungs vorausgesetzt würde, könnte man so fortfahren: Tisch *B* stammt in keiner möglichen Welt von Material *C*, weil es Tisch *D* ist, der in jeder möglichen Welt daraus stammt⁹ und weil *D* und *B* notwendig verschieden sind. Aber was hier für Tisch *D* in Anspruch genommen wird, ist just ein beliebiger Fall des Beweisziels: Ein Tisch, der aus einem Stück Materie gebaut sein kann, kann auch nur aus genau diesem und keinem anderen Stück gebaut sein. Diese Art der Vervollständigung des Beweises macht den Beweis also nur zirkulär.

Dies ist aber nicht die einzige zu erwägende Weise seiner Vervollständigung. Eine andere Weise, die Salmon ins Auge fasst, besteht darin, den bestimmten Ursprung als für die Identität des resultierenden Individuums *hinreichend* zugrunde zu legen. Als zusätzliche Prämisse kommt dann das folgende Prinzip ins Spiel:

(V) Wenn es für einen Tisch *x* möglich ist, ursprünglich aus einem Stück Materie *y* gebaut zu sein, dann gilt notwendigerweise: Jeder beliebige Tisch, der ursprünglich aus dem Stück Materie *y* gebaut ist, ist Tisch *x* und kein anderer (Salmon 1982, 206).¹⁰

Gilt dieses Prinzip, so ist für eine beliebige Welt, in der aus dem bestimmten Material *C* überhaupt ein Tisch entsteht, die Identität des Tisches festgelegt, sobald in einer Welt *D* aus *C* entstanden ist: Es muss sich wieder um Tisch *D* handeln. Und da – wie schon für Kripkes Ausgangsfassung des Beweises – Verschiedenheit wie Identität von Individuen als notwendig vorauszusetzen sind, ist für Tisch *A* ausgeschlossen, in irgendeiner möglichen Welt aus *C* zu entstehen. Dasselbe ließe sich für jedes andere bestimmte Material, das von *A* distinkt ist, durchführen. So ergibt sich: Mit der Annahme, der bestimmte Ursprung sei *hinreichend* für die Identität eines bestimmten Individuums, kann – *ceteris paribus* – die Annahme bewiesen werden, der bestimmte Ursprung sei für die Identität eines bestimmten Individuums auch *notwendig*.¹¹

Einerseits ist damit für Salmons allgemeine Frage in *Reference and Essence* ein wichtiges Zwischenfazit erreicht: Der Eindruck, in Argumenten nach dem Muster der Kripke'schen Beweisskizze könnten nichttriviale essentialistische Thesen ohne ebensolche Voraussetzungen und stattdessen aufgrund sprachtheoretischer Annahmen bewiesen werden, löst sich auf, wenn der Beweis den Zuschuss von Identitätsprinzipien wie (V) verlangt. Denn (V) ist selbst eine nichttriviale essentialistische Annahme – schreibt es doch einem Stück Material die notwendige Eigenschaft zu, die Möglichkeit zu höchstens einem Produkt in sich zu haben.

Doch neben diesem gegen die Behauptung eines unmittelbaren Begründungszusammenhangs zwischen Referenztheorie und Essentialismus gerichteten kritischen Resumée hält Salmon zunächst positiv an der Geltung eines in seinem Sinn vervollständigten Beweises für die Notwendigkeit des Ursprungs fest. Eine Modifikation, nämlich eine Abschwächung von (V), sieht er dann allerdings doch noch als angeraten an: Gerade mit dem Blick auf Ausgangsmaterialien stößt die Annahme in (V), es könne daraus nur ein einziges Individuum werden, auf die anscheinend gegenläufige Ansicht, aus einem bestimmten Material könne – nicht alles mögliche, aber – jedenfalls mehr als nur ein Individuum derselben Art konstruiert werden. Weitere Modalitäten der Herstellung, die mit der Identität des Materials noch nicht determiniert sind, könnten zu Produkten führen, die nicht

mehr als Varianten desselben Individuums, sondern als verschiedene Individuen gelten. Wenn etwa die Form des Produkts bei gleichem Ausgangsmaterial erheblich variieren kann – würden wir da nicht den so geformten Tisch vom anders geformten Tisch scheiden? Um dieser Entdeckung Rechnung zu tragen, schlägt Salmon die folgende Ergänzung für (V) vor:

(V') Wenn es für einen Tisch x möglich ist, *nach einem bestimmten Plan P* ursprünglich aus einem Stück Materie y gebaut zu sein, dann gilt notwendigerweise: Jeder beliebige Tisch, der *nach genau demselben Plan P* ursprünglich aus dem Stück Materie y gebaut ist, ist Tisch x und kein anderer (Salmon 1982, 211).

Im Anschluss daran zählt Salmon darüber hinaus *weitere* Hinsichten auf, in denen sich Einschränkungen des Prinzips empfehlen könnten: die Identität des Herstellers von x , dessen Gründe dafür, x zu bauen, auch Ort und Zeit der Herstellung werden hier von Salmon angeführt. Um die Vollständigkeit der nötigen Einschränkungsklauseln zeigt sich Salmon freilich wenig bekümmert, nimmt er doch an, der Beweis selbst werde durch sie so oder so nicht geschwächt. (V') selbst hält er für „exceedingly plausible, almost to the point of being indubitable“: Wenn in zwei verschiedenen möglichen Welten je ein Tisch aus demselben Stoff auf genau dieselbe Weise gebaut wird, mit exakt demselben Aufbau, Atom für Atom – wie sollten die zwei da nicht identisch sein? (Salmon 1982, 211).

An dieser Stelle verlasse ich Salmons Gedankengang, der sich erstens in der Erwägung einer zweiten Variante des Beweises und zweitens in der Entdeckung des Bedarfs nach weiterer Abschwächung der hier vorgestellten Variante aufgrund der Möglichkeit von Recycling-Szenarien fortsetzt.¹² Die bisher versammelten Momente sind schon für sich allein einer näheren Betrachtung wert. So stellt sich zum Beispiel die Frage, wie sich das modifizierte, reichere Identitätsprinzip (V') zu der Rolle verhält, die es im Beweis spielen sollte. Die Einführung des Prinzips sollte dafür gut sein, die für sich als notwendig gewusste numerische Differenz von B und D auf der einen Seite mit den zuvor nur als möglich (oder wirklich) gewussten Sachverhalten der Herkunft beider zu verbinden. Indem das Identitätsprinzip dem bestimmten Ausgangsmaterial notwendig dasselbe Produkt zuordnet, wird die Notwendigkeit der Verschiedenheit von B und D kombiniert mit der Notwendigkeit, D zu sein, wenn aus C gefertigt. Mit dieser zweifachen Notwendigkeit im Rücken lässt sich dann ein Ursprung aus C für B ausschließen. So weit, so gut. Bleibt diese Verbindung eigentlich intakt, wenn die hinreichende Bedingung – der Grund – der Identität nicht auf den Ausgangsstoff beschränkt bleibt, sondern um weitere Hinsichten bereichert wird? Das Prinzip besagt dann: Was aus demselben Stoff auf genau dieselbe Art und Weise (etc.) gebaut ist, ist notwendigerweise auch ein und dasselbe Individuum. Was erhalten wir dann als Resultat des Beweises für B ? Offenbar die Auskunft: Wenn B aus A gefertigt ist, hätte es nicht die Kombination der Bestimmungen erfüllen können, die in unserem neuen Identitätsprinzip versammelt sind. Aber das war eigentlich nicht das, was für B bewiesen werden sollte. Die neue Konklusion unterschreitet wiederum das Beweisziel. Denn B davon auszuschließen, aus C auf die (an D orientierte) nähere Art und Weise und mit folgenden weiteren Modalitäten hergestellt zu sein, scheint B ja nicht auch schon davon auszuschließen, aus C hergestellt zu sein. Der Ausschluss einer Konjunktion von Bestimmungen impliziert nicht den Ausschluss

eines bestimmten Elements dieser Konjunktion. Mit der Anreicherung des Prinzips nähern wir uns wieder der zu verlassenden Ausgangsstufe, auf der wir schon einmal die Notwendigkeit eines Unterschieds (nämlich die zwischen *B* und *D*) hatten, die nicht die gesuchte war; denn *D* selbst gibt eigentlich das Muster und den Maßstab dafür ab, was in das Identitätsprinzip aufzunehmen ist.

Der verlorene Kontakt zwischen der Ursprungshinsicht und numerischen Verhältnissen zwischen Individuen ließe sich zwar wiederherstellen, indem der Ursprung entweder als für die Identität des Individuums notwendig oder als für dieselbe hinreichend erklärt würde. Aber auch das sind zwei bereits geräumte Positionen.

Ziehen wir eine Zwischenbilanz: In der an Kripkes Beweisskizze orientierten ersten Version eines Beweises machte sich der Mangel geltend, dass die Sachverhalte, denen nach Voraussetzung Notwendigkeit zukam, nämlich numerische Identität und Verschiedenheit der resultierenden Individuen (der Tische *B* und *D*), keine Verbindung zu den Sachverhalten des Ursprungs, dem Hervorgegangensein aus diesen oder jenen unmittelbaren Vorgängerentitäten, zeigten. Salmons in zwei Stufen durchgeführte Modifikation des Beweises war gerade von dem Bemühen geleitet, in den Beweisgang eine Verbindung zwischen diesen beiden Typen von Sachverhalten einzufügen. Die Unverbundenheit war als Lücke im Beweis ausgemacht, und es ging darum, diese Lücke durch ergänzende Prämissen zu schließen. Was sich nun abzeichnet, ist die Einsicht, dass die Ergänzungen entweder nicht geeignet sind, den Beweis in sein Ziel zu bringen, oder den Beweis in den Zirkel führen.

2.3. Notwendigkeit des Ursprungs zum dritten: Graeme Forbes' indirekter Beweis

In mehrfacher Ausführung hat auch Graeme Forbes ein Argument für den Ursprungsessentialismus vorgelegt. Seine Beweisidee unterscheidet sich in zwei zusammenhängenden Hinsichten von der durch Salmon ergänzten Version des Kripke'schen Arguments. Der Beweis ist hier erstens indirekt geführt: Probeweise wird der Standpunkt der Negation des Ursprungsessentialismus eingenommen und sodann eine Abfolge möglicher Konstellationen (Welten) entwickelt, die vom Standpunkt der Negation des Ursprungsessentialismus anerkannt werden müssen, um zu zeigen, dass der gegnerische Standpunkt für diese Konstellationen zu unhaltbaren Urteilen über die Identität oder die Verschiedenheit der involvierten Individuen führt. Unhaltbar sind die resultierenden Urteile nach Forbes, weil sie Verschiedenheit ohne jeden Unterscheidungsgrund aussagen. Damit verletzen sie ein Prinzip, das – und dies ist die zweite Besonderheit seines Arguments – die zentrale Rahmenthese des Arguments bildet und besagt, dass Befunde numerischer Identität und Differenz über mögliche Welten hinweg begründet sein müssen:

„[F]or any truth of the form:

- the object *x* satisfying condition Φ at world (or time) *u* is the same object as the object *y* satisfying condition Ψ at world (time) *v*
- there must be intrinsic features of *x* at *u* and *y* at *v* in virtue of which that truth obtains;
- and for any truth of the form:

- the object x satisfying condition Φ at world (or time) u is a different object from the object y satisfying condition Ψ at world (time) v
- there must be intrinsic features of x at u and y at v in virtue of which that truth obtains.“ (Forbes 1986, 6f.)¹³

Beide Teile zusammen ergeben die These, dass Individuen individuelle Essenzen in dem eingangs wiedergegebenen Sinn besitzen. Zu diesem Prinzip, besonders zum Begriff der *intrinsic* Merkmale wird weiter unten mehr zu sagen sein. Schon an dieser Stelle lässt sich im Vergleich mit Kripkes Argument jedenfalls festhalten, dass dieses Prinzip auf allgemeiner Ebene numerische Identität bzw. Verschiedenheit von Individuen und deren Eigenschaften verknüpft, die als Gründe individueller Identität bzw. Verschiedenheit explizit verlangt werden. Betrachten wir aber zunächst den Beweis selbst.

Die zu beweisende These bleibt bei Forbes auf einen Essentialismus des Ursprungs für Lebewesen beschränkt (kann aber leicht auf Artefakte übertragen werden) und lautet in einer jüngeren Fassung:

(EBO)¹⁴ „ $\Box(\forall x) \Box(\forall y) [(y \text{ originates from } x) \rightarrow \Box(y \text{ exists} \rightarrow y \text{ originates from } x)]$.

That is, for any possible objects x and y , if y originates from x in some world, then y originates from x in every world in which y exists.“¹⁵

Die Umkehrung wird nicht behauptet. Die Identität des Ursprungs ist von (EBO) also als notwendiges, nicht als hinreichendes Kriterium der Identität des Nachkömmlings über mögliche Welten hinweg beansprucht. Mit anderen Worten: Die Identität des Ursprungs soll als Element einer Individualessenz gezeigt werden. Vollständig wird diese nach Forbes (1985) durch Hinzunahme der Art des Individuums.

Die Folgen der Negation der Notwendigkeit des Ursprungs verfolgt Forbes in einem Vier-Welten-Szenario am Fall einer Eiche.¹⁶ Im Ausgangspunkt sei angenommen: Eine Eiche E_1 sei aus einer Eichel e_1 entsprossen. Dies sei die wirkliche Lage, die Lage in der wirklichen Welt – w_1 .

Wird probeweise die Notwendigkeit des Ursprungs geleugnet, so ist für den gegebenen Fall die Möglichkeit anzunehmen, dieselbe Eiche sei aus einer anderen Eichel, e_2 , entsprossen. In einer dem Gegner besonders entgegenkommenden Welt – einer Welt w_2 – wachse eine Eiche E_2 aus e_2 , wobei diese Eiche ansonsten alle Bestimmungen von E_1 übernimmt, so weit das mit der Voraussetzung des verschiedenen Ursprungs verträglich ist. Aus e_1 entwickle sich in dieser zweiten möglichen Konstellation keine Eiche; e_1 wird vom Wildschwein gefressen oder existiert gar nicht. Für den Gegner des Ursprungessentialismus gibt es dann keinen Grund, E_2 nicht mit E_1 zu identifizieren. Für ihn stellt die zweite Welt eine mögliche, wenn auch nicht wirkliche Weise dar, wie E_1 hätte sein können.

Nun nehmen wir eine dritte Welt an, die Zwei-Eichen-Welt w_3 : In ihr wächst aus e_2 eine Eiche, die der Eiche E_2 in w_2 in allem gleicht, und zugleich an anderer Stelle aus e_1 eine zweite Eiche, E_3 . Dass diese von E_2 verschieden ist, versteht sich. Über ihre Identität oder Differenz zu E_1 der wirklichen Welt wird nichts stipuliert, desgleichen nichts über weitere Ähnlichkeiten zwischen diesen beiden.

Mit einer einfachen plausiblen Zusatzannahme gelangt man schließlich zu einer vierten Welt, w_4 : Was nämlich spricht dagegen, dass E_1 aus w_1 nicht nur den Ursprung in e_1 , sondern auch alle übrigen Züge mit E_3 teilt – an derselben Stelle wachse, dieselbe Gestalt, denselben Stoff aufweise etc.? So nehme man eine Welt w_4 an, die sich von w_3 nur dadurch unterscheidet, dass in ihr keine Eiche aus e_2 entsteht (samt der etwaigen Konsequenzen dieses Unterschieds). Die e_1 -Eiche dieser Welt nennen wir E_4 .

Auf Basis dieser Vier-Welten-Konstellation soll nun der Gegner des Ursprungssessentialismus die Frage entscheiden, ob und wenn ja, welcher der beiden Eichen in w_3 mit der wirklichen Eiche identisch ist. Logisch stehen drei Möglichkeiten zur Auswahl:

1. Die e_1 -Eiche, also E_3 , ist identisch mit E_1 , der wirklichen Eiche.
2. Die e_2 -Eiche, also E_2 , ist identisch mit E_1 .
3. Keine von beiden ist identisch mit E_1 .

Nun ergibt sich für den Gegner des Ursprungssessentialismus die Konsequenz: Welche der drei Möglichkeiten er auch wählt – in jedem Fall wird er unbegründete Differenzannahmen machen müssen. Wählt er Möglichkeit 1, wird er die Differenz zwischen E_2 in w_3 und E_2 in w_2 behaupten müssen. Nach seinen Voraussetzungen ist die letztere mit E_1 identisch, nicht aber die erstere, und so können sie untereinander nicht identisch sein – obwohl sie im direkten Vergleich durch nichts unterschieden sind. Wählt er Möglichkeit 2, muss er konsequent eine Differenz zwischen E_3 und E_4 setzen: E_4 ist nach Voraussetzung mit E_1 identisch, gemäß seiner Entscheidung aber nicht E_3 . Wieder gibt es für diese Differenz keinen Anhaltspunkt im direkten Vergleich beider. Dieselbe Konsequenz tritt ein bei Entscheidung für Antwort 3.

Soweit das Argument. Zeigt es die Wesentlichkeit des Ursprungs? Dazu wende ich mich drei Einwänden zu, die – nicht zuletzt vom Autor selbst – in der Besprechung des Arguments und seines Rahmens: dem Prinzip der Begründung numerischer Identität und Differenz, vorgebracht wurden: Der *erste* Einwand (das „bias-problem“) betrifft das Verhältnis zwischen der allgemeinen Logik des Arguments und der spezifischen Hinsicht, die als wesentlich erwiesen werden soll, und fasst sich darin zusammen, dass das Argument spezifische Hinsichten nur auf dem Hintergrund essentialistischer Vorselektionen als wesentlich auszeichnet. Der *zweite* Einwand, besser: eine zweite Gruppe von Einwänden, richtet sich gegen das Rahmenprinzip selbst, die Annahme eines intrinsischen Grundes für individuelle Identität oder Differenz über mögliche Welten hinweg. Mit möglichen Gegenfällen, in denen sich zwei Individuen intrinsisch nicht mehr voneinander unterscheiden sollen, wird hier entweder die Allgemeinheit des Prinzips bestritten oder werden konkrete Angebote für Individualessenzen zurückgewiesen. Für Forbes' Argument halten die entsprechenden Doppel- und Wiedergänger die folgende Herausforderung bereit: Wenn sie durchgehen, so mag die Annahme unbegründeter Differenz immerhin aus der Bestreitung des Ursprungssessentialismus folgen; aber mit dieser Konsequenz ist dieser dann nicht schon ad absurdum geführt. Einwände dieses Typs möchte ich anhand der einfachsten und direktesten Version des so genannten „Recycling-Problems“ verfolgen. *Drittens* spielt für die Auseinandersetzung mit beiden Einwänden, aber auch schon in der Fassung des Rahmenprinzips des

Identitäts- und Differenzgrundes der Begriff des „Intrinsischen“ eine tragende Rolle. Es scheint zweifelhaft, ob er widerspruchsfrei so bestimmt werden kann, dass er seinen Rollen gerecht wird.¹⁷

Die drei Einwände sind im folgenden auf Forbes' Argument bezogen, haben aber Bedeutung ebenso für die vorgestellten Alternativversionen bei Salmon und Kripke.

3. Drei Probleme

1. Zunächst einmal fällt auf, dass der Gang des Arguments nicht spezifisch auf die Bestimmung bezogen ist, deren Wesentlichkeit gezeigt werden soll. Gleich gebaute Argumente könnten ebenso für andere Bestimmungen vorgebracht werden, darunter auch solche, die (nicht nur) die Vertreter des Ursprungseessentialismus eindeutig für nicht wesentlich halten. Auf diesen Punkt macht etwa Teresa Robertson aufmerksam, die zu diesem Zweck eine analoge Argumentation für einen ausgedachten und als irrig unterstellten „Essentialismus des grünen Blatts“ vorführt.¹⁸ Darüberhinaus interferieren verschiedene essentialistische Positionen innerhalb der Argumente nach Forbes' Bauart. Darauf weist Graeme Forbes hin:¹⁹ Er hält fest, dass das Argument Anhänger alternativer essentialistischer Positionen – etwa der Wesentlichkeit des Entstehungsorts oder der bestimmten materiellen Zusammensetzung des Individuums zu jedem Zeitpunkt seiner Existenz – nicht beeindrucken könne, weil unter ihrer Voraussetzung das Vier-Welten-Szenario zugunsten der Wesentlichkeit des Ursprungs gar nicht erst aufgebaut werden kann: Ist das Individuum von seinem wirklichen Entstehungsort auch nicht in anderen möglichen Welten trennbar, so ist die Welt w_4 ausgeschlossen – E_4 kann nicht mit E_1 identisch sein, da es ja an anderer Stelle wächst.²⁰ Die wechselseitige Blockade um Wesentlichkeit konkurrierender Hinsichten reflektiert auch die folgende Ergänzung, die Forbes gibt: Das Argument für die Wesentlichkeit des Ursprungs setzt voraus, dass – immer mit Ausnahme der als wesentlich zu beweisenden Eigenschaft – alle exkludierenden Eigenschaften, die das Individuum der zweiten Welt und (dessen Assimilation an das der ersten Welt zufolge) das der ersten Welt haben, nicht wesentlich, sondern akzidentell sind. Andernfalls wäre die anvisierte Verteilung von Identität und Differenz vereitelt: Gäbe es einen Zug an E_1 , ohne den es nicht sein kann und den notwendigerweise in einer möglichen Welt höchstens ein Individuum hat, so hätte nach Voraussetzung in w_3 E_2 allein diesen Zug und E_3 wäre davon ausgeschlossen, E_1 zu sein.²¹

Das ist eine sehr verzwickte Lage für ein Argument, das dazu gedacht ist, bestimmte Eigenschaften als notwendig auszuzeichnen. Einerseits lassen sich mit ihm offenbar sehr freigiebig Eigenschaften als wesentlich auszeichnen; für sich allein genommen, ist das freilich noch kein endgültiger Einspruch gegen das Argument, könnte es doch sein, dass nicht das Argument zu liberal, sondern unsere essentialistischen Vorurteile zu engherzig gewesen sind. Andererseits aber verlangt das Argument selbst für jeden einzelnen Kandidaten die Unwesentlichkeit anderer Bestimmungen, die es als wesentlich groß herausgebracht hätte, wäre nur mit ihnen statt mit dem tatsächlichen Kandidaten begonnen worden. Das kann eigentlich nur heißen, dass nicht das Argument selbst, sondern vorausgesetzte Sortierungen die Einteilung in wesentliche und akzidentelle Eigenschaften bestimmen.²²

Was aber bringt das Argument in diese Lage? Es folgt der Generallinie: Wenn diese Bestimmung (hier: die des Ursprungs) nicht als notwendig anerkannt wird,

so muß man am Ende das Nichtunterschiedene für numerisch verschieden erklären. Warum? Weil man sich dadurch des einzigen Unterscheidungsgrundes der Distinkten beraubt, der in gewissen Konstellationen zu Gebote steht: Wer den Wechsel der fraglichen Bestimmung nicht als Grund der Distinktheit zweier Individuen akzeptiert – E_2 nur als alternatives Dasein von E_1 , nicht als Dasein eines anderen verbucht –, wird mit Möglichkeiten konfrontiert, in denen die annähernd maximale Gleichheit seines Kandidaten zur Identifikation nicht mehr ausreicht, weil ein anderer Kandidat mit nicht nur annähernd, sondern einfach maximaler Gleichheit ihn aus dem Feld schlägt. Wie zeigt sich da eine Bestimmung als wesentlich? Darin, dass sie als Unterscheidungsgrund vorausgesetzter numerischer Differenzen notwendig wird, wofern alle anderen Bestimmungen (so sie nicht mit dieser notwendig verbunden sind) gleich gesetzt sind. Das erklärt die als unbefriedigend wahrgenommene Gleichgültigkeit des Arguments gegen die Besonderheit eingesetzter Kandidaten ebenso wie seine Nichtgleichgültigkeit nach der Einsetzung eines bestimmten Kandidaten. Das vor dem Hintergrund sonstiger Gleichheit unterscheidende Zünglein an der Waage zu sein, kommt Orts- und Zeitbestimmungen nicht weniger zu als der Bestimmung des Ursprungs. Andererseits ist damit schon gesagt, dass die Auszeichnung eine relative ist – relativ dazu, was im Ausgangspunkt als gleich und ungleich angenommen wurde. Die Auszeichnung funktioniert, insofern die anderen Bestimmungen als gleich bei bleibender numerischer Differenz der Träger angenommen werden. (Es könnte sein, dass E_2/E_3 da steht, wo in Wirklichkeit E_1 steht – und das wäre immer noch ein Fall, in dem ein anderer Baum an der Stelle steht.) Viele Bestimmungen sind für diese Rolle gut; aber jede spielt sie, indem gerade keine der anderen sie besetzt.

2. Droht nach dem vorigen eine Inflationierung individueller Essenzen, so zeigen sie sich, wenn der folgende Einwand Recht behält, viel weniger weit verbreitet als angenommen. Er besteht in der Konstruktion von Fällen – deren Möglichkeit von allen Beteiligten recht bereitwillig eingeräumt wird –, in denen sich zwei Individuen nicht mehr begründet unterscheiden. Wodurch sich etwas als Grund für numerische Identität und Differenz von Individuen qualifiziert – für Forbes: was eine Bestimmung zu einer intrinsischen macht –, muss dabei noch nicht einmal als geklärt vorausgesetzt werden: Die beanspruchten Gegenfälle sind derart, dass gelten soll: Die beteiligten Individuen sind einfach, vermittlungslos verschieden. Klassische Beispiele sind Chisholms Dreiecksverhältnis zwischen Oldman, Newman 1 und Newman 2, Robert Adams' Zwei-Kugel-Welt oder neuere „Recycling“-Argumente. Ich beschränke mich hier auf die Wiedergabe der letzteren und hier auch nur des einfachen Prototyps: Man nehme an, aus dem Stoff einer Ursprungsentität, sagen wir der Eichel e , werde (wie auch immer) eine, und zwar auch vollkommen formtreue, Eichel e' gebildet, nachdem aus e ein gestandener Baum entstanden ist und der Stoff zu e sich (wie auch immer) davon wieder getrennt hat. Auch wenn sich e und e' hinsichtlich ihrer Material- und Formeigenschaften nicht unterscheiden, sind sie voneinander verschieden, und man kann auch angeben, wodurch: e ist Ausgangspunkt und e' Produkt einer „Wiederverwertung“, eines Recyclings. Wenn nun gilt, dass e und e' in ihrer Existenz wechselseitig unabhängig voneinander sind – e ist und ist, was es ist, unabhängig von e' und umgekehrt –, dann muss es möglich sein, dass jeweils das eine, nicht aber nicht andere ist; e und e' sind dann nicht

nur zusammen möglich, sondern auch als Einzelgänger. Da sie einander nach Form und Stoff gleichen, ist es von ihnen selbst her auch nicht ausgeschlossen, dass sie ein nach allen Hinsichten ununterscheidbares Dasein haben. Sobald man nun solche ausgesuchten möglichen Welten betrachtet, erhält man in *e* und *e'* zwei Individuen, die – nach der Vorbereitungsgeschichte – verschieden sind, ohne sich in etwas zu unterscheiden.²³

Von solchen Wiederverwertungs-Szenarien wird nun Forbes' allgemeines Prinzip des Identitäts- und Differenzgrundes ebenso tangiert wie Salmons spezifischer Vorschlag zur Identitätsbegründung (seine Prämissen (V) bzw. (V')). Mittelbar betroffen ist damit auch die Kripke'sche Matrix der Begründung des Ursprungsessentialismus – denn, wie wir sahen, sind die hier angegriffenen Thesen seiner Nachfolger Einlösungen des in Kripkes Version offen gebliebenen Desiderats einer Verbindung der Notwendigkeit der Verschiedenheit einerseits und dem Vorliegen von Unterscheidungsgründen andererseits.

Unter den Reaktionen auf diese Herausforderungen ist besonders diejenige von Forbes für die hier versuchte Klärung aufschlussreich: Gegen die Aufgabe oder Einschränkung seines Prinzips des Identitäts- und Differenzgrundes hält er allgemein die Unplausibilität der Vorstellung einer wundersamen Vermehrung möglicher Individuen, die sich in nichts voneinander unterscheiden. Die Möglichkeit solcher Reproduktionen selbst zieht er allerdings nicht in Zweifel – nicht anders als Salmon, der mit einer Einschränkung seines Beweisziels reagiert. Vielmehr wendet sich Forbes gegen die Annahme, die beteiligten Individuen seien in ihrer Existenz unabhängig voneinander. Gerade angesichts der Unplausibilität nicht unterschiedener Verschiedener gerät für ihn diese Unabhängigkeitsthese ins Zwielficht. Mit ihrer Ablehnung kommt Forbes zu einem *Essentialismus der Reihenfolge*, d. h. zu der These: Ist ein Individuum das *n*-te Glied in einer Reihe präziser Reproduktionen, so ist es für dieses Individuum wesentlich, das *n*-te Glied dieser Reihe zu sein.²⁴

Diese Entscheidung hat nun aber einen interessanten Rückbezug auf das Prinzip des Identitäts- und Differenzgrundes selbst. Das Prinzip verlangt, mit Forbes gesprochen, *intrinsische* Bestimmungen in der Position solcher Gründe. Die Position eines Individuums innerhalb einer Reproduktionsreihe sieht nun aber nicht gerade nach einer intrinsischen Bestimmung aus. Das wirft die Frage auf, was es denn heißt, intrinsisch zu sein.

3. Ehe wir diese Frage der Begriffsbestimmung direkt verfolgen, bleibt nachzutragen, dass die Unterscheidung zwischen intrinsischen und extrinsischen Bestimmungen gerade auch für eine Verteidigung des Arguments für die Notwendigkeit des Ursprungs gegen den ersten Einwand von Bedeutung ist. Der erste Einwand besagte, dass das Argument auf die Voraussetzung der Akzidentalität anderer Bestimmungen angewiesen ist, eine Voraussetzung, die das Argument selbst umso weniger selbst einholen kann, als ganz analog gebaute Argumente dieselben Bestimmungen als wesentlich erscheinen lassen. Dass das Argument den Ausschluss jeweils bestimmter alternativer essentialistischer Voten voraussetzt, wird nun von Forbes selbst anerkannt. Doch ist er nicht der Meinung, die Vorsortierung könne nur noch ad libitum erfolgen. Was etwa einen Essentialismus von Entstehungsort und -zeit schon im Vorfeld ausscheiden lässt, ist nach Forbes eben das Kriterium des intrinsischen Merkmals, dem Lokalangaben nicht, der Ursprung in bestimmten Entitäten hingegen

schon genügen. Der Rekurs auf den Begriff der intrinsischen Eigenschaft spielt in diesem Zusammenhang also die Rolle des Türwächters, der Aspiranten auf Wesentlichkeit ausschließt, gegen die sich das Argument selbst nicht unterscheidend verhielte. Auch von dieser Seite her ist es dann natürlich nicht unwichtig, zu wissen, wie das Kriterium bestimmt ist.

In der Bestimmung des Begriffs selbst bleibt Forbes vorsichtig – einen Anspruch auf Definition erhebt er für seine Charakterisierungen des Gemeinten nicht. Der Versuch einer Definition des Intrinsischen ist für seine Belange schon deshalb nicht ganz leicht, weil in jedem Fall der Ursprung von etwas für intrinsisch gelten soll und damit eine Unterscheidung, wie sie das Wort nahe legt, nämlich in Eigenschaften der Sache versus Verhältnisbestimmungen derselben, nicht in Frage kommt. Doch wenn sich auch keine Definition findet, so finden sich Teilbestimmungen und Umschreibungen: In *Metaphysics of Modality* hält er (mit Blick auf Lokalangaben als Gegenfälle) fest, Bestimmungen, die das Individuum ins Verhältnis zu anderen setzen, die in keinem kausalen Zusammenhang mit ihm stehen, schieden jedenfalls als intrinsische Bestimmungen aus. Der Aufsatz „In Defense of Absolute Essentialism“ hält zum selben Thema fest: „The intuitive idea of ‚ P is extrinsic to x ‘ is something like ‚ P is irrelevant to what makes x the specific F that it is‘, where F is an ultimate sortal; the problem is to explain this in some way other than ‚ x could be the specific F that it is and lack P ‘, which is an explanation that makes it question-begging to object to an argument that x could not lack P , that P is extrinsic to x “ (Forbes 1986, 10). In dem neueren Aufsatz „Origins and Identities“ schließlich bietet er an, den Terminus „intrinsisch“ wahlweise auch durch „identitätsrelevant“ zu ersetzen.²⁵

Im Vergleich zeigen diese Beiträge eine gewisse Oszillation zwischen zwei Polen. Der Bezug auf kausale Relevanz weist in die Richtung: Intrinsisch ist eine Bestimmung, die sich in der Beschaffenheit des Individuums bestimmend geltend macht, eine, die entscheidend oder mitentscheidend dafür ist, wie dieses Individuum ist. Ein Echo dieses Gedankens ist vielleicht noch aus der zweiten Auskunft herauszuhören: Zu fragen, was das Individuum zu dem besonderen Exemplar seiner Art macht, das es ist, muss nicht gleich die Frage danach sein, was dieses unter allen Exemplaren, die es nun einmal gibt, als einziges besitzt; es kann auch die Frage danach sein, wie sich in den vielen Eigenschaften und Veränderungen dieses Individuums das Individuum als Variation seiner Art zu erkennen gibt. Zieht man diesen Gedanken ab, bleibt die erste Frage. In diese Richtung weist schließlich das Angebot, ersatzweise von Identitätsrelevanz zu sprechen. Relevant dafür zu sein, dass ein Individuum von Gleichartigen und gleich Beschaffenen unterschieden bleibt, heißt aber nicht auch schon, relevant dafür zu sein, wie oder was für eines dieses Individuum ist. Dasselbe gilt umgekehrt: Was für den Zusammenhang der Bestimmungen eines Individuums relevant ist, muss nicht auch noch dieses Individuum von etwaigen Doppelgängern unterscheiden.

Die Spannung zwischen diesen beiden Richtungen, die hier in dem einen Begriff des Intrinsischen vereinigt sein sollten, zeigt sich exemplarisch in den Folgen der Anerkennung der Reihenfolge in Reproduktionsfällen als intrinsischer Bestimmung: Das Kriterium der Kausalrelevanz ist damit nicht mehr verträglich. Freilich kann man sich denken, der Umstand, dass derselbe Stoff schon einmal oder 95mal zur Produktion verwendet worden ist, werde nicht ohne kausale Folgen bleiben.

Aber mit dieser Erinnerung an die Wirklichkeit verlässt man den Rahmen jener Reproduktionsszenarien: Deren Pointe besteht gerade darin, die Reihenfolge der Entstehung von Unterschieden in den Eigenschaften der Produkte abzukoppeln – zur Reihenfolge greift entsprechend auch Forbes als dem nach Voraussetzung letzten verbleibenden Unterscheidungsgrund und nicht wegen ihrer vermuteten Kausalrelevanz.²⁶

Ebendieser Spannung soll im letzten Teil nun näher zu Leibe gerückt werden. Wir kehren damit zum allgemeineren der beiden Themen, zum Begriff der individuellen Essenz selbst zurück.

4. Rückschlüsse

Der Begriff der individuellen Essenz im hier vorgestellten Sinn und ebenso das von Forbes artikuliert Prinzip des Identitäts- und Differenzgrundes, das zusammengefasst besagt, dass Individuen individuelle Essenzen haben, scheinen zunächst durchaus klar. Worum es geht, ist die Frage, ob es Bestimmungen gibt, die einzeln notwendige und zusammen hinreichende Bedingungen der Identität eines Individuums über mögliche Welten hinweg darstellen. Darauf, dass die Sache doch nicht so klar ist, sind wir zuletzt im Zusammenhang mit dem Begriff des Intrinsischen gestoßen. Dasselbe Ergebnis wie dort zeigt sich in der Rückschau auf die Diskussion um die Begründung des Ursprungssessentialismus: In dem Bemühen, einzeln notwendige und zusammen hinreichende Bedingungen der Identität eines Individuums zu versammeln, sehen sich die Vertreter individueller Essenzen mit Gegengründen aus zwei entgegengesetzten Richtungen konfrontiert:

Von der einen Seite sehen wir Angebote für Identitätskriterien dem Einwand ausgesetzt, der angebotene Begriff sei noch nicht eingeschränkt genug, um die *exklusive Einmaligkeit* seiner Erfüllung zu gewährleisten. Und das Moment der hinreichenden Bedingung für Identität, das im Begriff der Individualessenz enthalten ist, bewegt dessen Vertreter dazu, diese Entdeckung erst einmal als ernststen Einwand zu fassen.

Das ist zum Beispiel die Hauptstoßrichtung der Recycling-Szenarien gewesen: Wenn – was von allen Beteiligten großzügig angenommen wird – aus demselben Ausgangsstoff nach demselben Plan noch ein Tisch (*mutatis mutandis*: ein Schiff, eine Eichel, ein Mensch) hervorgehen kann, dann ist ein Begriff, der Ausgangsstoff und Form zum hinreichenden Identitätskriterium versammeln soll, seiner Funktion nicht gerecht geworden und verlangt weitere Einschränkung. So kommt etwa der Umstand, das so-und-so-vielte Glied einer Reproduktionsreihe zu sein, in den Rang der wesentlichen Eigenschaft.

Von der anderen Seite sind Angebote, die dem Desiderat punktgenauer Einschränkung besonders gut entgegenkommen, dem Einwand ausgesetzt, *kontingente* Eigenschaften ausgerechnet in den Begriff einer individuellen *Essenz* aufgenommen zu haben. Dafür gab die Mobilisierung des Kriteriums der intrinsischen Bestimmung für den Ausschluss gewisser exklusiver Eigenschaften – wie Entstehungsart oder -zeit – ein Beispiel.

In beiden Fällen lässt sich der Kreis schließen: Lokalisierungen in Ort und Zeit müssen nur deshalb eigens für unwesentlich erklärt werden, weil sie der Beweisidee

des Arguments für die Wesentlichkeit des Ursprungs erst einmal entgegenkommen. Und der Essentialismus der Reihenfolge ist der Frage ausgesetzt, was an diesem Umstand wesentlich ist, wo er doch für das Individuum – und zwar nach Voraussetzung der Szenarien – keinen Unterschied macht.

Ein Beispiel, in dem die beiden entgegengesetzten Hinsichten versammelt sind, bietet ein Detail aus Salmons Argumentation: Unter den Zusatzhinsichten, um die der stoffliche Ursprung vielleicht ergänzt werden muss, soll eine hinreichende Bedingung für Identität formuliert werden, führt Salmon unter anderem *Ort und Zeit der Herstellung* an. Andere Autoren tilgen Ort und Zeit schleunigst wieder von der Liste zusammen hinreichender Bedingungen,²⁷ aus einem nahe liegenden Grund: Wo und wann etwas hergestellt wurde, scheint doch keine wesentliche Bestimmung des hergestellten Dings zu sein. Hier ist der leitende Gesichtspunkt der notwendigen Eigenschaft, der Eigenschaft, ohne die etwas nicht sein kann.

Auf der anderen Seite ist es aber auch nicht ganz zufällig und umsonst, wenn Ort und Zeit in die fragliche Reihe aufgenommen werden. Die Aufnahme folgt einem Gesichtspunkt, der in der Rede von hinreichenden Identitätsbedingungen nämlich auch intoniert ist: der Gesichtspunkt der Exklusivität. Gesucht ist gemäß diesem Gesichtspunkt ein Begriff, von dem gesagt werden kann: *Es kann nur einen geben*. Diesem Gesichtspunkt der Exklusivität kommen Lokalisierungen in Raum und Zeit ja auch entgegen: Vor dem Hintergrund qualitativ bestimmter Zähleinheiten (Sortalangaben) und mit hinreichender Präzision bestimmt leisten solche Lokalisierungen die Beschränkung auf höchstens eines, die Exklusion anderer. Warum also sollten sie nicht identitätsrelevant – also intrinsisch – also wesentlich sein?

Was hier passiert, kann man sich auf einer abstrakteren Ebene verdeutlichen, indem man die Art und Weise, wie im Blick auf weltenübergreifende Identität (oder Differenz) von notwendigen und hinreichenden Bedingungen gehandelt wird, mit einer geläufigeren Verwendungsweise vergleicht. Nehmen wir ein Kontrastbeispiel: Um ein Dreieck zu sein, ist es notwendig, von Linien begrenzt zu sein, aber nicht hinreichend; die Bestimmung ist nicht spezifisch für Dreiecke. Hinreichend und notwendig ist das Definiens des Dreiecks. Und hinreichend, aber abundant und darin nicht notwendig ist eine Bestimmung, die das Definiens plus eine einschränkende Bestimmung (etwa Gleichschenkligkeit) enthält.

Wenn es um einzeln notwendige und zusammen hinreichende Bedingungen von etwas geht, so ist dabei die Identität des Bezugspunkts unterstellt; es ist dasselbe, wofür die Bedingungen einzeln notwendig sind und zusammen hinreichen. Unter diesem einen Gesichtspunkt können Notwendig- und Hinreichend-Sein auch auseinandertreten. Das Notwendige kann zu allgemein geraten sein, und das nicht notwendige Hinreichende ergibt sich daraus, dass des Guten zuviel getan und nicht Notwendiges – nämlich für diesen bestimmten Gesichtspunkt nicht Notwendiges – hinzugefügt wurde.

Notwendige und zusammen hinreichende Bedingungen für die weltenübergreifende Identität eines Individuums scheinen sich signifikant anders zu verhalten. Hier haben wir Bestimmungen, die für ihren Gesichtspunkt – die Identität des Individuums – zur hinreichenden Bestimmung ergänzt werden, wenn man Nicht-Notwendiges (unter diesem Verdacht stehen Lokalisierungen und Positionierungen

in Recyclingreihen) hinzufügt – das zugleich aufgrund dieser seiner Leistung zum Notwendigen erklärt wird. Dieses Notwendige ist dann zugleich nicht zu allgemein, sondern zu einschränkend gewesen. Wenn dieselbe Bestimmung einmal notwendig und einmal nicht notwendig ist, ist anzunehmen, dass ein Wechsel des Gesichtspunkts zugrunde liegt. Aber zugleich gibt es nur einen Gesichtspunkt: die Identität (bzw. Differenz) eines Individuums über mögliche Welten hinweg. Wenn es also nur einen Gesichtspunkt gibt, unter dem dasselbe als notwendig und als nicht notwendig erscheint, wird der Wechsel des Gesichtspunkts in diesem einen selber liegen.

Worin besteht er und wie liegt er darin? Die zwei einander entgegengesetzten Momente sind, kurz gesagt, *Exklusivität* einerseits, *Wesentlichkeit* andererseits. Sie verteilen sich aber nicht, wie diese Bezeichnungen vermuten lassen, eindeutig auf die Seite der hinreichenden Identitätsbedingung einerseits, der notwendigen andererseits, sondern interferieren auf beiden Seiten.

Sehen wir uns das zuerst für die Seite der *hinreichenden* Identitätsbedingung an: Was war von einer Bestimmung gefordert, die zur Identität hinreichen soll? Die Forderung lautet: Gib mir eine Bestimmung (oder eine Kombination von Bestimmungen), die höchstens von einem Individuum erfüllt wird – und das über alle möglichen Welten hinweg. Blenden wir die Klausel „über mögliche Welten hinweg“ einen Moment lang aus. Dann haben wir einfach die Forderung der Exklusivität (in Forbes' Sinn) vor uns; gefordert ist dann eine Bestimmung, die notwendigerweise in einer Welt von höchstens einem erfüllt wird. dass dies notwendigerweise gelten soll, bedeutet, dass es an dieser Bestimmung selbst gelegen ist, dass sie gerade dieses Verhältnis zu potentiellen Erfüllungsfällen eingeht. („Aus Eis zu sein“ ist dann keine exklusive Bestimmung, selbst wenn es nur einen Eistisch gibt.) Mit Exklusivität ist einer Bestimmung nun offensichtlich nicht auch noch abverlangt, in Bezug auf das Individuum, das sie hat, in irgendeiner ausgezeichneten Weise bestimmend, bedeutsam oder charakteristisch zu sein. Das Kriterium der Exklusivität begünstigt eher im Gegenteil Bestimmungen, die gegenüber der besonderen Beschaffenheit des Individuums gleichgültig sind; der Terminus ad quem – Exklusivität, Ausschluss anderer – ist schließlich selbst eine abstrakte numerische Verhältnisbestimmung. Entsprechend gleichgültig verhält sich dieses Kriterium zu der Frage, was für eines oder wie beschaffen das Individuum ist, das die exkludierende Bestimmung hat.

Was geschieht nun, wenn wir die Zusatzklausel „über alle möglichen Welten hinweg“ wieder aufnehmen? Im Jargon möglicher Welten eben dies: Gefordert ist nicht mehr nur, dass die fragliche Bestimmung in einer möglichen Welt von höchstens einem erfüllt wird, sondern in jeder möglichen Welt. Das klingt so, als würde einfach der Bereich der Gegenstände, innerhalb dessen eine Bestimmung exkludierend wirken soll, immens erweitert und als bliebe das, was von ihr verlangt ist, dasselbe. Wenn aber der geforderte Dienst konstant bleibt, dann muß es nach wie vor gleichgültig sein können, wie und was dasjenige ist, was die Bestimmung erfüllt. Halten wir das Kriterium selbst konstant – ergibt sich gar keine Änderung, Erhöhung der Anforderung. In seiner Weise ist dem einfachen Kriterium der Exklusivität das Verhältnis zu allen möglichen Welten ja schon einbeschrieben: Für den Fall seiner Erfüllung sind alle anderen Individuen ganz allgemein und notwendig ausgeschlossen. Darin ist Exklusivität einfach nicht steigerbar, sondern absolut.

Dass das so ist, macht sich in den drei betrachteten Beweisen auch bemerkbar: Exklusivität in einer Welt gehört in allen Varianten in die Argumentation für die Notwendigkeit des Ursprungs. Alle drei lassen in *einer* Welt (der Vereinigungs- oder Zwei-Kandidaten-Welt) zwei Kandidaten auftreten, die sich in der am Ende für wesentlich zu erklärenden Hinsicht voneinander unterscheiden. Wenn es einen Grund gibt, auf den sich die Beweisführung verlässt, um festzuhalten, dass die entstandenen Individuen verschieden sind, dann sind es solche gewöhnlichen „innerweltlichen“ Unterscheidungsgründe: Ein Tisch wird aus einem Quantum Material hergestellt, zeitgleich ein Tisch aus anderem Material – das reicht hin, um sagen zu können, dass es sich hier um zwei Tische handelt. (Analoges gilt bei Forbes' Zwei-Eichen-Welt.) Wo es darum geht, Individuen unkontrovers und definitiv als verschiedene festzustellen – da haben wir es in den vorgestellten Beweisgängen immer mit der Koexistenz von Individuen in *einer* Welt zu tun.

Soll die Klausel „für alle möglichen Welten“ also nicht einfach wirkungslos ins Leere gehen, wird sich mit ihr auch dasjenige ändern müssen, was von der Bestimmung verlangt ist. Woran ist da zu denken? Eine *bloß* in einer Welt exkludierende Bestimmung ist offen dafür, dass ein ganz anderes Individuum sie hätte erfüllen können, wenn nur nicht dieses gerade des Wegs gekommen wäre. Der neue Gesichtspunkt im Kriterium selbst gibt sich mit der Zufälligkeit des Verhältnisses zwischen dem erfüllenden Individuum und der Bestimmung nicht länger zufrieden; die beliebige Austauschbarkeit dieser Erfüllungsinstanz gegen irgendeine andere kommt ins Visier. Damit stellt sich aber die folgende Alternative: Diese Wendung ist entweder ein Verlassen des Gesichtspunkts der Exklusivität und das Eröffnen einer neuen – nämlich einer essentialistischen – Frage oder sie fällt ununterscheidbar mit der einfachen Exklusivitätsfrage wieder zusammen.

Eine neue Wendung wird genommen, wenn man konstatiert: Wenn ich dies – irgendeine exkludierende Bestimmung – vom Gegenstand weiß, kann ich mir zwar sicher sein, dass dieser und kein anderer sie hat, aber damit weiß ich noch nicht eben viel von diesem Gegenstand. Damit ist der Gesichtspunkt der Exklusivität verlassen: Den Maßstab bildet hier nicht mehr die Einmaligkeit der Erfüllung – dass die Bestimmung das Mal eines Einzigen ist, wissen wir schließlich schon –, sondern das Individuum selber: Die Unterbestimmung in der bloß exklusiven Bestimmung ist kein numerisches Ungenügen, sondern besteht gemessen daran, was dieses Individuum sonst noch ist und an sich hat. Und das ist ein essentialistischer Maßstab: aus den Bestimmungen einer Sache die Einheit dieser Sache hervorgehen sehen zu wollen.

Wenn nun aber doch *Exklusivität* in allen möglichen Welten gedacht werden soll? Dann wird das einfache Einmaligkeitskriterium überschritten, indem es auch wieder nicht verlassen wird: Man erinnere sich der fortschreitenden Bereicherung der Identitätsprinzipien, die sichtlich in die Richtung geht, alle möglichen Einzelheiten eines Individuums aufzulisten, durchgängige Bestimmtheit auszubuchstabieren – was ist das anderes als die Betätigung des guten alten Exklusivitätskriteriums? Was ist denn der Nutzen einer Liste, die Ort und Zeit der Herstellung, Absichten des Herstellers etc. aufnimmt – wenn nicht der, dass eine Bestimmung gebildet wird, die auf genau eines – und kein anderes – Individuum passt?

Wie macht sich auf der anderen Seite die Ambivalenz zwischen Wesen und Exklusivität in der Konzeption der *notwendigen* Eigenschaft alias der notwendigen Identitätsbedingung geltend? Im Ausgangspunkt blickt man hier auf das Individuum, und zwar mit dem Anliegen, in der unterstellten Variabilität seiner Bestimmungen einen invariablen Kern von Bestimmungen freizulegen. Von der Exklusivitätsfrage ist dieses Anliegen zuerst entfernt – das Kriterium der Wesentlichkeit oder Notwendigkeit einer Eigenschaft nimmt das Individuum in dieser Bestimmung ja als – dann aber auch: unbestimmtere – Möglichkeit zu dieser oder jener Konkretisierung an.

Aber nicht zufällig geht die Konzeption der notwendigen Eigenschaft hier im Gespann mit der hinreichenden Identitätsbedingung. Von Anfang an stand für Recherchen nach dem Wesen fest, dass sie von den Besonderheiten der Sache unabhängig bleiben können und sollen – immer mit Ausnahme der Besonderheit, deren Wesentlichkeit gerade erwiesen werden soll. Dieser Zug kündigt sich in Kripkes Überlegungen dazu an, was sich von diesem Tisch alles hätte herausstellen können, und erhält sich durchgängig in den Beweisführungen für die Notwendigkeit des Ursprungs. Darin liegt ein für das traditionelle Verständnis durchaus anti-essentialistischer Zug: Wenn die wesentlichen Bestimmungen einer Sache gleichgültig gegen ihresgleichen oder die unwesentlichen Bestimmungen sind – wenn Änderungen des Ursprungs das Produkt in seinen Eigenschaften gar nicht zu tangieren brauchen, um wesentlich zu sein, dann stellt sich die Frage, worin, wofür sie wesentlich sind. – Die Antwort ist bekannt: Die Gleichgültigkeit gegen sonstige Bestimmungen der Sache ist die Kehrseite der Konzentration auf die Frage der numerischen Identität. Die Frage: Was ist notwendig für ein Individuum (solcher Art)? kristallisiert sich zu der Frage: Was ist notwendig dafür, eine hinreichende Identitätsbedingung zu bilden? Die Frage nach der Notwendigkeit einer Eigenschaft wird zur Frage nach ihrer Notwendigkeit für Exklusivität – und auch wieder nicht ganz und eindeutig, sobald Exklusivität wiederum weltenübergreifend verstanden wird.

So schließt sich der Kreis – und was bleibt? Das Ergebnis ist: Die Frage, ob eine Eigenschaft einem Individuum exklusiv zugehört, gehört einem anderen Lager an als die Frage, ob eine Eigenschaft wesentlich oder notwendig ist. Die zweite Frage hat zu ihrem Bezugspunkt nicht die Exklusivität und die erste steht nicht unter der Anforderung, wesentliche Eigenschaften auszugraben. Was die beiden Fragen so sehr wie Teile einer Frage aussehen lässt, ist die – in der Formel der weltenübergreifenden Identitätsbedingungen auf den Punkt gebrachte – Annahme der Unabhängigkeit der Wesensfrage von der bestimmten Wirklichkeit des Individuums, das dieses Wesen haben soll.²⁸

ZITIERTE UND WEITERFÜHRENDE LITERATUR

Della Rocca, Michael. Recent Work in Essentialism, Part I and II. In: *Philosophical Topics* 37 (1996), p. 1–13; p. 81–89.

Forbes, Graeme. *The Metaphysics of Modality*, Oxford, 1985.

Forbes, Graeme. "In Defense of Absolute Essentialism". In: *Midwest Studies in Philosophy* Vol. 11, 1986, p. 3–31.

Forbes, Graeme. "Origins and Identities". In: Andrea Bottani, Massimiliano Carrara, Pierdaniele Giaretta (Hg.): *Individuals, Essence and Identity. Themes of Analytic Metaphysics*. Dordrecht, Boston, London, 2002, p. 319–340.

- French, Peter a., Uehling, Theodore E. Jr., Wettstein, Howard K. (Hg.). *Midwest Studies in Philosophy* Vol. 11: *Studies in Essentialism*, Minneapolis, 1986.
- Hawthorne, John, Gendler, Tamar Szabo. "Origin Essentialism: the Arguments Reconsidered". In: *Mind* 108, 2000, p. 285–298.
- Kripke, Saul. *Name und Notwendigkeit*. Übersetzt von Ursula Wolf, Frankfurt a.M.
- Mackie, Penelope. "Forbes on Origins and Identities". In: *Bottani* 2002, p. 341–352.
- Robertson, Teresa. "Possibilities and the Arguments for Origin Essentialism. In: *Mind* 107, 1998, p. 729–749.
- Robertson, Teresa. "Essentialism: Origin and Order". In: *Mind* 108, 2000, p. 299–307.
- Salmon, Nathan. *Reference and Essence*, Princeton, 1981.
- Yablo, Stephen. "Review of The Metaphysics of Modality". In: *Journal of Philosophy* 85, 1988, p. 329–337.

ANMERKUNGEN

- ¹ Die Termini „essentiell“, „wesentlich“ und „notwendig“ sind für das Folgende als wechselseitig austauschbar angenommen. Die Verwendung des einen oder des anderen Terminus wird also nicht die Unterscheidung reflektieren, die Graeme Forbes zwischen der Notwendigkeit und der Wesentlichkeit (Essentialität) einer Eigenschaft trifft, dergemäß eine Eigenschaft nur dann notwendig genannt wird, wenn sie einem Individuum nicht nur in den Welten zukommt, in denen dieses Individuum existiert, sondern in allen möglichen Welten. Identität-mit-sich wäre ein Beispiel für eine in diesem Sinn notwendige Eigenschaft. (Vgl. *Forbes* 1985, 97).
- ² Von dem Anspruch, einen vollständigen Beweis vorgelegt zu haben, distanziert sich Kripke im Vorwort zur zweiten Ausgabe von *Naming and Necessity*; vgl. *Kripke* 1981, 7.
- ³ Dass in der epistemischen Frage, was sich hätte herausstellen können, die Frage, was hätte sein können, impliziert ist, erkennt Kripke später im Text auch an und präzisiert seine Position so: Was sich hätte herausstellen können, ist nicht auf das Individuum zu beziehen, von dem gelten soll, dass es so nicht hätte sein können; den gemeinsamen Bezugspunkt bildet vielmehr eine übereinstimmende Erscheinungsweise verschiedener Individuen. In Kripkes eigenen Worten: „Ich (oder irgendein mit Bewußtsein ausgestattetes Wesen) hätte hinsichtlich *eines Tisches*, der aus Eis gemacht war, in der *qualitativ gleichen epistemischen Situation* sein können, wie sie faktisch besteht, ich könnte hinsichtlich seiner dieselbe Sinnesevidenz haben, die ich faktisch habe.“ (*Kripke* 1981, 162).
- ⁴ Der Unterschied lässt sich formalisiert so wiedergeben: $(x) (Fx \rightarrow Fx)$ versus $(x) (Fx \rightarrow Fx)$.
- ⁵ Auch Kripke selbst distanziert sich explizit davon, vgl. *Kripke* 1981, 7.
- ⁶ Um die Auffindung in Salmons Text zu erleichtern, behalte ich hier seine Zählung bei; (II) und (III) übergehe ich, da es sich nicht um zusätzliche Prämissen, sondern um Vorversionen der Kompossibilitätsprämisse handelt.
- ⁷ Vgl. *Salmon* 1982, 204.
- ⁸ „ $T(x,y)$ “ steht für: „ x ist ein Tisch, der ursprünglich ganz aus dem gesamten Stück y gebaut ist“. Vgl. *Salmon* 1982, 204.
- ⁹ Dem liegt zugrunde, dass D in jeder möglichen Welt unter Einschluß von Welten, in denen D gar nicht existiert, aus C stammt; vgl. *Salmon* 1982, 206, Fn. 4.
- ¹⁰ In formalisierter Fassung: $(x) (y) [\Diamond T(x,y) \rightarrow (z) (T(z,y) \rightarrow z = x)]$. (Ebd.)
- ¹¹ Vgl. Zur näheren Durchführung des Beweises unter Aufnahme von (V) *Salmon* 1982, 207.

- ¹² Vgl. Dazu *Salmon* 1982, Abschnitte 25. S. 6–28. Zu Recycling-Szenarien siehe auch Abschnitt 3.2 dieses Beitrags.
- ¹³ Vgl. Auch *Forbes* 1985, 126–131.
- ¹⁴ Für „essentiality of biological origin“.
- ¹⁵ *Forbes* 2002, 319; vgl. *Forbes* 1985, 133 und *Forbes* 1986, 8. Die zuletzt genannte Fassung unterscheidet sich durch den Einbau von Toleranzklauseln hinsichtlich der Identität der Vorgängerentitäten (der Eichen, Zygoten etc.) Diese Frage der Toleranzen hinsichtlich Stoff und Form der Vorgänger wird im folgenden nicht behandelt; ausführlich dazu *Robertson*, 1998.
- ¹⁶ Der hier wiedergegebene Beweis findet sich u.a. in *Forbes* 1985, 138–140, *Forbes* 1986, 8f., *Forbes* 2002, 321f. Die Notation wurde von mir geändert.
- ¹⁷ Nicht behandelt werden im folgenden Argumente, die auf der Grundlage angenommener Toleranzspielräume hinsichtlich der Bestimmtheit der Vorgängerentitäten entwickelt sind. Dazu gehören die Sorites-Varianten der Recycling-Argumente, wie sie etwa in *Salmon* 1982 und *Robertson* 1998 diskutiert werden.
- ¹⁸ Das Duplikat des Arguments ersetzt den Ursprung durch die Eigenschaft, zu einer bestimmten Zeit oder in einem bestimmten Entwicklungsstadium grüne Blätter zu haben. Von der Übereinstimmung in Gang und Resultat kann man sich bei *Robertson* 1998, 743f. oder durch eigene Durchführung leicht überzeugen.
- ¹⁹ Vgl. Im Anschluss an *Forbes Robertson* 1998, 741–743.
- ²⁰ Vgl. *Forbes* 1986, 9.
- ²¹ Vgl. *Forbes* 2002, 322; *Robertson* 1998, 741.
- ²² Diesen Punkt werde ich in der Diskussion des Problems des Begriffs des intrinsischen Merkmals wiederaufnehmen.
- ²³ Zu Darstellung und Diskussion solcher Recycling-Szenarien vgl. *Salmon* 1982; *Thomas McKay* 1986; *Forbes* 2002; *Mackie* 2002.
- ²⁴ Vgl. *Forbes* 2002, 328.
- ²⁵ Vgl. *Forbes* 2002, 320f. In dieselbe Richtung weist schon der Gedanke aus *Forbes* 1986, Argumente für konkrete essentialistische Positionen ruhten letztlich auf unseren Gründen dafür, warum die ausgezeichneten Eigenschaften im Unterschied zu anderen einschlägig für die Begründung der Identität eines *F* seien. Vgl. *Forbes* 1986, 10.
- ²⁶ Zu den Verwerfungen im Begriff des Intrinsischen im Gefolge der Verteidigung der ursprünglichen Argumentation vgl. man die ausführliche Analyse in *Mackie* 2002.
- ²⁷ Siehe dazu *Hawthorne/Gendler* 2000, 289 Anm. 6 und 7.
- ²⁸ Dieses Fazit ist, wie mir scheint, ein naher Verwandter von *Salmons* Kritik der Ableitung essentialistischer Thesen aus referenztheoretischen Annahmen. Von Namen und Kennzeichnungen war nicht die Rede und brauchte auch nicht die Rede sein. Die Verbindung liegt in folgendem: Indem der Name den Gegenstand in seiner abstrakten Identität festhält und nichts darüber sagt, wie er ist, bringt er den Gegenstand genau in der Fassung zur Sprache, die im Rahmen dieses Essentialismus den Maßstab der Wesentlichkeit von Eigenschaften abgibt.

Kopsavilkums

“Jaunā esenciālisma” ietvaros vairāki autori ir piedāvājuši dažādus pierādījumus tēzei par sākotnes nepieciešamību jeb esencialitāti, t. i., tēzei, ka indivīds, kas radies no noteiktiem citiem indivīdiem, nevarētu būt radies ne no kādiem citiem indivīdiem. Raksts

aplūko šāda pierādījuma trīs versijas, proti, Sola Kripkes, Neitana Salmona un Greiema Forbsa versiju. Visu triju versiju pamatproblēma saistīta ar individuālās būtības jēdzienu, t. i., ar pieņēmumu, ka indivīda būtisko īpašību summa garantē šī indivīda vienreizīgumu. Raksta autore iestājas par daudz striktāku atšķirību starp būtiskuma un vienreizīguma jautājumiem, nekā to piedāvājuši “jaunā esenciālisma” teorētiķi.

Atslēgvārdi: *jaunais esenciālisms, individuālās esences, sākotne, nepieciešamība, vienreizība, Sols Kripke, Neitans Salmons, Greiems Forbss.*

Summary

In the course of “New Essentialism”, several authors have offered various proofs of the essentiality of origin, that is, of the following thesis: if a certain individual originates from certain individuals, then it could not have originated from any other individuals than those. This article studies three versions of such proofs, developed by Saul Kripke, Nathan Salmon, and Graeme Forbes. As the article tries to show, all three versions are affected by a problem that lies in the centre of the concept of an individual essence; what turns out to be problematic is the assumption that the essential properties of an individual should also guarantee their uniqueness. The gist of this story is a vote for a clear-cut distinction between the questions of essence on the one hand and the questions of uniqueness on the other.

Keywords: *the New Essentialism, individual essence, origin, necessity, uniqueness, Saul Kripke, Nathan Salmon, Graeme Forbes.*

Starp robežām un sastapšanos: Latvijas evaņģēliski luteriskā Baznīca 1950.–1980. gadā

Between Boundaries and Contacts: the Evangelical Lutheran Church of Latvia between 1950–1980

Zanda Mankusa

zz@ohff.de

Rakstā aplūkota Latvijas evaņģēliski luteriskās Baznīcas vēsture padomju varas gados starptautisko attiecību kontekstā. Analīzes gaitā atklāti dažādi kontaktu aspekti un līmeņi: padomju valdības ārpolitiskie centieni un izšķiršanās izmantot baznīcas savas ideoloģijas izplatīšanai Rietumu valstīs; Rietumu valstu interese uzturēt draudzīgas attiecības ar Padomju Savienību; baznīcu vēlme atjaunot pēc Otrā pasaules kara pārtrūkušās vēsturiskās saiknes starp luterāņiem Baltijas jūras reģionā. Latvijas evaņģēliski luteriskā Baznīca izvēlējās sadarboties ar valsti tās piedāvātajās robežās, kas pavēra tai iespējas, satiekoties ar citu valstu kristiešiem, izturēt padomju valsts ideoloģisko spiedienu.

Atslēgvārdi: PSRS baznīcpolitika, baznīcu starptautiskās attiecības, Baltijas jūras reģions, luteriskā Baznīca.

Robežu un sastapšanās tematika ir sena, un dažādos laika posmos tā aplūkota no visdažādākajām perspektīvām. Šis raksts iztirzā vēl vienu aspektu: ar kādām problēmām jāsaskaras Baznīcai, kas atrodas ateistiskā valstī (ar labi izstrādātu ideoloģiju un tās īstenošanas metodēm), atceras savu neilgo pastāvēšanas vēsturi, grib dzīvot un satikties ar citu baznīcu pārstāvjiem un zina (vai vismaz domā, ka zina) tās spēles noteikumus, kurā piedalās. Šeit būs runa par Baznīcas cilvēcisko dimensiju, par institūciju, kas atrodas konkrētā kontekstā – Austrumu–Rietumu robežas padomju pusē, un meklē iespēju sastapties ar ļaudīm Rietumos.

Pirmais jautājums, kas parasti jādzird, runājot par kontaktiem starp Rietumu un padomju bloka baznīcām, ir šāds: “Vai tad vispār pastāvēja kaut kādi kontakti? Tas taču nebija iespējams, tas bija aizliegts!” Nebūtu nepieciešams publicēt veselu rakstu, lai atbildētu uz šādām replikām, būtu diezgan ar ieteikumu vaicātajiem pārļapot Latvijas evaņģēliski luteriskās Baznīcas (LELB) vecās gadagrāmatas, kurās atrodam gandrīz vienīgi reportāžas un fotogrāfijas no dažādām konferencēm ārzemēs, Rietumu delegāciju vizītiem un LELB vadītāju braucieniem uz ārzemēm.

Šī raksta uzdevums ir noskaidrot šo kontaktu veidu/raksturu un nozīmi XX gadsimta vēstures kontekstā. Galvenais jautājums ir par LELB lomu Austrumu un Rietumu baznīcu attiecībās un šo kontaktu nozīmi LELB dzīvē. Lai veiksmīgāk atbildētu uz šiem jautājumiem, raksta pirmajā daļā tiks ieskicēts ideoloģiskais fons un daži teorētiski aspekti, kas ļaus labāk izprast LELB situāciju.

Robežas: ekskurss padomju ideoloģijā

Šajā rakstā aplūkoto laiku raksturo konfrontācija starp sociālistisko un kapitālistisko valstu bloku un *aukstaīs karš*, kaut arī ne gluži visā apskatāmajā periodā tas tika tā dēvēts. Tas ir laiks, kurā robežām piešķirta nozīmīga vieta, – ne vien robežām starp blokiem (sociālistiskais bloks pret kapitālistisko bloku) un valstīm, bet arī robežām starp partijām, pasaules uzskatiem un ideoloģijām, kā arī sociālistiskajās zemēs oficiāli neatzītās robežas starp eliti un proletariātu un starp cilvēku un viņa līdzcilvēku.

Katra no šīm robežām tika uztverta un vērtēta atšķirīgi. Dihotomijas “mūsu vs. jūsu”, “draugi vs. ienaidnieki”, “progresīvā ideoloģija vs. reakcionārā”, “materiālisms vs. ideālisms” padomju retorikā bija ļoti nozīmīgas un tika pastāvīgi atkārtotas. Saskaņā ar komunistisko ideoloģiju pasaulē valdīja antagonisms, cīņa, kurā ikvienam ir jāieņem sava pozīcija vienā no nesamierināmo pretpusēm; pēc padomju ideologu uzskata visi godīgie, progresīvie un izglītotie ļaudis, ja vien nebija korumpēti, protams, nostājās komunisma pusē. Šajā ziņā padomju ideoloģija skaidri novilkta robežas un uzsvēra ne vien to eksistenci, bet īpaši to nepieciešamību, – tās nekādā gadījumā nedrīkstēja ignorēt vai atbīdīt malā. Vienu no šādām robežām skaidri iezīmēja PSRS Ministru Padomes Reliģisko kultu lietu padomes priekšsēdētājs Poļanskis kādā sarunā ar vācu žurnālistiem. Uz jautājumu, vai garīdzniekiem ir iespējams iestāties komunistiskajā partijā, viņš atbildēja: “Garīdznieki nevar iestāties komunistiskajā partijā, jo komunisti ir ateisti un ieņem materiālistisko pozīciju, kas ir pretrunā ar ideālistu.”¹

Augstākā līmenī šīs robežas tika skicētas šādi:

“Gadus, kas pagājuši pēc XXII PSKP kongresa, raksturo saspringta cīņa starp diviem pretējiem spēkiem starptautiskajā arēnā – miermīlīgo un agresīvo. Padomju Savienība kopā ar citām sociālistiskajām valstīm ir veidojusi savu politiku zem miera zīmes – cīņas par starptautiskā saspīlējuma mazināšanos, par miera nostiprināšanu, par valstu ar atšķirīgām sociālajām iekārtām mierīgu līdzāspastāvēšanu, par tādu nosacījumu izveidošanu starptautiskajās attiecībās, kuros katra tauta varētu brīvi virzīties uz priekšu pa nacionālā un sociālā progresu ceļu.”²

Lai gan robežas starp “labajiem” un “sliktajiem” bija novilkta diezgan krasi, Padomju Savienība vienlaikus izrādīja vēlmi šo dalījumu mīkstināt. Divu pasaules karu pieredze, politiskās ambīcijas un atomieroči neatstāja nevienu valsti vienaldzīgu pret robežām un to pārvarēšanu. Robežām bija jānodrošina valstu suverenitāte, taču vispārējā tendence bija vērsta uz savstarpējo sapratni un sadarbību kopīgu mērķu sasniegšanai, kas sniegtos pāri valstu robežām – par to liecina visas starptautisko organizāciju, to skaitā arī baznīcu, iniciatīvas.

Padomju Savienība bija rūpīgi izstrādājusi robežu pārvarēšanas metodes, un to būtība bija pārliecināt pretiniekus/ienaidniekus/citādi domājošos, ka taisnība tomēr ir padomju ideoloģijai un viņiem ir jāpārskata savi ieskati. Šī nostāja atklājās, piemēram, jau pieminētajā Poļanska sarunā par “aplamo” pasaules uzskatu ietekmes pārvarēšanu:

“Visa tautas izglītības sistēma ir izveidota tā, ka tā sagatavo pakāpenisku sabiedrības atsvešināšanos no baznīcas. Mūsu partija, arodbiedrības, skolas

un citas izglītojošās iestādes balstās uz materiālisma pozīcijām un veic izskaidrojošo darbu sabiedrībā.”³

Līdzīgā veidā notika mēģinājumi pārliecināt politiskos pretiniekus.

Starptautisko attiecību jomā Padomju Savienība izrādīja īpašu aktivitāti, kas bija saistīts un izskaidrojams ar tās tiekšanos pēc aizvien lielākas ietekmes pasaulē. Šī politika rada izpausmi divos nozīmīgos naratīvos: cīņa par mieru un komunisma celtniecība (visā pasaulē). Komunisma propagandā Baznīcu iesaistīt nebija iespējams abu pasaules uzskatu nesavienojamības dēļ, citādi tas bija ar cīņu par mieru. XXIII Padomju Savienības Komunistiskās partijas kongresā pieņemtajā rezolūcijā tika uzsvērts:

“Starptautiskā situācija neatlaidīgi pieprasa visu antiimperiālistisko un pret karu noskaņoto spēku saliedēšanos, pirmām kārtām visu sociālisma sistēmas valstu, kā arī visu starptautisko komunistisko, strādnieku un nacionālās atbrīvošanās kustību dalībnieku, visu miermīlīgo tautu un valstu, visu miera draugu, neatkarīgi no viņu politiskās nostādnes un pasaules uzskata.”⁴

Baznīcas līdzdalībā kustībā par mieru padomju vara bija ieinteresēta divu galveno iemeslu dēļ: pirmkārt, pašu faktu varēja izmantot padomju propagandā (tas liecināja, ka ne vien komunisti, bet visa tauta atbalstīja valsts politiku), turklāt šajā jomā valsts un Baznīca gāja roku rokā (t. i., apsūdzība par Baznīcas vajāšanām izskatījās kā klaja pretpadomju propaganda), un ar Baznīcas palīdzību padomju ideoloģija aizsniedza lielāku Rietumu sabiedrības daļu. Baznīcas dalību miera darbā – gan formu, gan saturu – noteica rūpīgi izstrādāti partijas priekšraksti. Baznīcas vadītājiem tika dotas instrukcijas, kad un ar kādām iniciatīvām uzstāties Rietumos, lai atbalstītu un veicinātu padomju valsts politiku. Šajā ziņā L. Brežņevam patiešām bija taisnība, kad savā 1981. gada ziņojumā viņš uzsvēra:

“(..) droši vien nav otras tādas valsts, kas pēdējo gadu laikā būtu uzstājusies cilvēces priekšā ar plašāku spektru konkrētu un reālistisku iniciatīvu attiecībā uz svarīgākajām problēmām starptautisko attiecību jomā, kā to ir darījusi Padomju Savienība.”⁵

Kontakts zona: teorētiski pārspridumi

Kontakts zona ir telpa, kur notiek sastapšanās salīdzinoši ilgā laika posmā un kas būtiski ietekmē iesaistīto pušu identitātes veidošanos. Šī sastapšanās notiek ne vien fiziskā, bet arī garīgā, intelektuālā, mentalitātes un gribas līmenī. Kontakts zona ir konstrukcija, ne tik daudz ģeogrāfisks, kā intelektuāls koncepts. “Tie ir kultūras un politiski konstrukti, kam nav sava noteikta un nemainīga satura. Tie ir konstruēti, un tiem jātop pastāvīgi pārveidotiem, lai tie saglabātu savu vietu sacensībā ar citiem līdzīgiem kartogrāfiskiem attēliem.”⁶ Kontakts zonas var sakrist ar ģeogrāfiskiem reģioniem, taču tas nav būtiski nepieciešams; patiesībā tie pārklājas ar ģeogrāfiskām teritorijām vienīgi tad, ja tam ir visi nepieciešamie garīgie priekšnosacījumi. U. Holma un P. Joeniemi argumentē tālāk: “Dažādu koordināšu, kas izskatās ģeogrāfiskas un līdz ar to šķiet visnotaļ dabiskas un noteiktas, nepastāvīgā daba atklājās līdz ar *aukstā kara* beigām un Padomju Savienības sabrukumu.”⁷ Šo dinamiku ir iespējams novērot jau agrāk, kā to liecina kaut vai XX gadsimta Baltijas jūras reģiona Baznīcas vēsture. Starpkaru periodā starp Baltijas jūras reģiona valstu baznīcām bija

izveidojušās labas attiecības un regulāri kontakti, – garīgā kontaktzona pārklājās ar ģeogrāfisku reģionu. Pēc Otrā pasaules kara šis reģions tika mākslīgi sadalīts divās daļās: Austrumi un Rietumi, sociālisms un kapitālisms, – taču garīgā kontaktzona starp šī reģiona baznīcām turpināja pastāvēt, kaut arī vairs nebija piesaistīta kādai konkrētai sastapšanās telpai. Jaunā kontaktzona pastāvēja starptautisko baznīcu organizāciju un kādas citas kontaktzonas, par ko būs runa tālāk, ietvaros.

Kontaktzonas veido un uztur noteikti stāsti. “Gan indivīdiem, gan sabiedrībām ir nepieciešami stāsti, lai laikā un telpā nostiprinātu savu identitāti. ‘Mēs’ varam pastāvēt un kaut kas būt tikai šādu stāstu dēļ. Tie nosaka, kas ‘mēs’ esam un kur ‘mēs’ esam.”⁸ Tātad kontaktzonas un to konstruēšana ir nebeidzama diskusija par ‘mums’. Tikai nepieciešamība pēc kontaktiem izraisa šādu diskusiju un kontaktzonu veidošanos. “Jo tādi jēdzieni kā *Baltijas jūras reģions*, *Ziemeļi*, *Austrumi* u.c. pastāv jau sen, tikai dažādos laika posmos tiem tiek piešķirts atšķirīgs saturs un nozīme.”⁹ Kontaktzona tātad var pastāvēt tikai tad, ja ir kāds (atsevišķi indivīdi, dažādas grupas, organizācijas, tautas u.c.), kas vienmēr no jauna rada šo stāstu, stāsta to kontaktzonas ietvaros, kā arī izplata ārpus tās.

Divos dažādos veidos stāsti rada kontaktzonas: pirmkārt, stāsti *par* kontaktzonām un, otrkārt, pārklājoties atsevišķiem stāstiem (kas ir radīti ar līdzīgu mērķi vai paši šķiet līdzīgi).

Kā piemēru pirmajam gadījumam var minēt tādas kontaktzonas kā *Baltijas jūras reģions*, *Ziemeļi* u.c. Ļaudis kādā noteiktā reģionā zina stāstus par “mums un to, kas mūs saista”, un šie stāsti ir pamatā vēlmei veidot kontaktzonu un kopt kontaktus citam ar citu. Piemēram, starptautisko attiecību jomā debates par Baltijas jūras reģionu sākās jau 1980. gadu beigās, atsaucoties un saistot to ar dažādiem konceptiem – Hanzas savienību, *Baltic-Scandic link* vai *Ostseeraum*.¹⁰ Tika izveidots plašs tīkls, kas ietvēra pilsētas, tirdzniecības kameras, baznīcas, universitātes, vides aizsardzības organizācijas, kā arī valstis Baltijas jūras valstu padomē (CBSS).¹¹ Taču pastāvīgi bija nepieciešams veidot stāstus, kas pamatotu un veidotu visu šo politisko, saimniecisko, zinātnisko un citu konstrukciju un kontaktzonu jēgu un saturu.

Taču pastāv arī tādas kontaktzonas, kas jau pašā pamatā nav saistītas ar noteiktu teritoriju. Kā piemērus no XX gadsimta Baznīcas vēstures var minēt kaut vai kontaktzonu *Kustība par mieru* un *Maskavas Vatikāns*. Kā funkcionē šādas kontaktzonas? Kontaktzona *Kustība par mieru* tika izveidota pēc 1948. gada, kad cīņa par mieru sāka ieņemt nozīmīgu vietu Padomju Savienības politikā. Sākotnēji tā radās kā kompensācija: ja saimnieciskajā ziņā Padomju Savienība nevarēja pārspēt Rietumu valstis, tad vismaz tai vajadzēja būt pirmajai cīņā par mieru. Šajā ziņā valstij bija svarīga sadarbība ar baznīcām, jo ar to starpniecību padomju propaganda varēja aizsniegt lielāku Rietumu sabiedrības daļu.¹² Līdz ar to valsts atcēla dažus baznīcas darbības ierobežojumus, lai izveidotu sadarbības telpu, un piedāvāja baznīcām stāstu par lielo, kopīgo padomju tautu cīņu par mieru visā pasaulē. Miera jautājums ietilpa arī Baznīcas interešu lokā, – pirmām kārtām (domājams) no pastorālā viedokļa, jo atmiņas par karu joprojām bija dzīvas sabiedrības apziņā, taču arī bez tam diskusijām par mieru kristietībā vienmēr ir bijusi noteikta vieta. Līdz ar to stāsts par miera cīņu abām pusēm šķita pieņemams, un uz tā pamata veidojās kontaktzona starp baznīcām Padomju Savienībā, padomju valsti, baznīcām satelītvalstīs un Rietumos.

Protams, dažādās kontaktzonas nav tik vienkārši nošķiramas. Piemēram, nevar nepamanīt, ka ideoloģiskās kontaktzonas *Cīņa par mieru* ietvaros Baltijas jūras reģiona baznīcas centās atjaunot pazaudēto kontaktzonu *Baltijas jūras reģions*. Par to liecina fakts, ka Baltijas valstu baznīcu kontakti ar Skandināvijas un Vācijas baznīcām bija ciešāki nekā ar citām Rietumu Baznīcām.

Ikdienas līmenī kontaktzona *Baltijas jūras reģions* tika uztverta kā kaut kas noteikts, dots, objektīvs. Kontaktzonu objektivitāte gan nepastāv to telpiskumā –, piemēram, reģions ap kādu kalnu vai jūru, bet gan tādā ziņā, ka cilvēkiem, kas tajās dzīvo, tās rada jaunu, intersubjektīvu pasauli.¹³ Kā piemēru šeit var minēt *Baltiju* (trīs Baltijas valstis). Patiesībā nav nekādu ģeogrāfisku nosacījumu, kāpēc tieši šīs valstis ar atšķirīgajām valodām un vēsturi, līdzīgi kā Skandināvijas valstis (*Ziemeļvalstis*), tiek uztvertas kā viens reģions vai viena kontaktzona. Taču, lai kāda kontaktzona varētu pastāvēt, tai nepieciešams savs stāsts (naratīvs), kas palīdz to uzturēt un attīstīt. Piemēram viens stāsta fragments no 1970. gadiem:

“Kontaktiem starp vācu tautu un tautām Baltijas jūras austrumu krastā ir sena un bagāta vēsture, kas sniedzas atpakaļ līdz pat XII gadsimtam un abām pusēm vēsturiski ir bijusi ļoti nozīmīga. Vācu tautas Evaņģēlija vēstnešu darbs veda latviešu tautu pretī pilnīgai kristianizācijai un ieiešanai Eiropas tautu vēstures notikumos. Vienlaicīgi tā bija pievēršanās un iekļaušanās rietumu kristietībā un rietumu kultūrā.”¹⁴

Šo tekstu ir sarakstījis LELB arhibīskaps Jānis Matulis pēc vācu kristīgā mēnešraksta (*Evangelische Monatschrift*) lūguma, tādējādi to var traktēt kā stāstu (naratīvu) par kontaktiem starp Vāciju un Latviju, kas abām pusēm bija nepieciešami un svarīgi.

Latvijas evaņģēliski luteriskā Baznīca dažādās kontaktzonās

Kā jau minēts, LELB vienlaikus atradās vairākās kontaktzonās. Pamatā tām bija kontaktzona *Cīņa par mieru*, kuras ietvaros varēja pastāvēt arī pārējās. Zem lozungiem par mieru un cīņu pret jaunu pasaules karu bija parakstījušās ne vien visas sabiedriskās organizācijas, to vidū arī baznīcas, Padomju Savienībā un satelītvalstīs, bet arī daļa Rietumu sabiedrības. Miers, starptautiskā sadarbība, antirasisms, antikoloniālisms bija nozīmīgas tēmas arī Rietumu organizācijām, to skaitā arī Pasaules Baznīcu Apvienībai (PBA) un Pasaules Luterāņu Federācijai (PLF),¹⁵ kas darīja iespējamu un veicināja sadarbību starp Rietumu un Austrumu baznīcām. Abām pusēm bija savi politiskie un ideoloģiskie iemesli, kādēļ tās bija ieinteresētas šajā sadarbībā, taču jebkurā gadījumā tā pavēra LELB dažas nozīmīgas iespējas.

LELB loma cīņā par mieru bija diezgan pieticīga. Tā aprobežojās ar piedalīšanos dažādās konferencēs, kur LELB delegāti uzstājās ar runām par mieru un brīnišķīgo valsts un Baznīcas sadarbību Padomju Savienībā. Padomju intereses Rietumu kristīgajās organizācijās pārstāvēja Krievijas Pareizticīgo Baznīca kā lielākā kristīgā Baznīca Padomju Savienībā. Tās pārstāvji darbojās PBA, Eiropas Baznīcu konferences, Kristīgās miera konferences u.c. organizāciju komisijās. Tomēr arī Padomju Savienības protestantu baznīcu līdzdalība cīņā par mieru bija būtiska, jo tā liecināja par vienotu visu baznīcu un ticīgo atbalstu padomju valdības politikai, ar ko Rietumi nevarēja nerēķināties.

Ir ļoti maz zināms par neoficiālo sarunu saturu, kā arī nav nekādu norāžu, ka šīs sarunas un informācijas apmaiņa būtu būtiski ietekmējusi attiecības starp Rietumiem un Austrumiem, drīzāk gan otrādi. Savās atmiņās par arhibīskapu Jāni Matuli Elmārs Ernsts Rozītis rakstīja: “Viņš (Jānis Matulis – Z. M.) cieta no Rietumu neatjautības, jo informācija, kuru viņš mums sniedza ar lielu personisku risku, lai mēs to sniegtu tālāk, netika nedz saprasta, nedz arī izplatīta.”¹⁶ Heinrihs Vitrams, viens no “Baltijas Vēstulū” (*Baltische Briefe*) pielikuma par baznīcu dzīvi sastādītājiem, atceras, ka “daļu informācijas, kas bija mūsu rīcībā, mēs nemaz nedrīkstējām publicēt, lai nekaitētu cilvēkiem, kas mums to bija stāstījuši”¹⁷. Norvēģu organizācijas *Misija aiz Dzelzs priekš kara* vadītājs Johanness Ostveits liecina: “Mēs ieguvām informāciju no pagrīdes Baznīcas un to publicējām šeit (Norvēģijā – Z. M.), taču pārsvarā neviens to negribēja lasīt.”¹⁸ Tomēr vismaz daļu Rietumu sabiedrības interesēja neoficiālā informācija par Baznīcas dzīvi Padomju Savienībā, turklāt šķiet, ka pašiem Padomju Savienības Baznīcu vadītājiem bija būtiski savus oficiālos ziņojumus papildināt ar informāciju par faktisko situāciju, ja viņi tik ļoti centās to nodot saviem Rietumu kolēģiem. Atsevišķos gadījumos, iespējams, padomju Baznīcu vadītāji arī sagaidīja atbalstu vai konkrētu palīdzību.¹⁹

Runājot par informācijas apmaiņu vai palīdzību, jāņem vērā, ka tajā vienmēr bija iesaistīts tikai šaurs uzticības personu loks. Vācijas Evaņģēliskās Baznīcas mācītājs Martins Hībners atceras: “Abas puses [gan ceļotāji uz, gan no Padomju Savienības – Z.M.] maz ko stāstīja, jo nevarēja zināt, kurš no sarunas biedriem bija provokators. Bija tikai nedaudz uzticības personu, kuriem ļaudis no Padomju Savienības kaut ko vairāk stāstīja, jo zināja, ka viņi prātīs ar informāciju apieties uzmanīgi.”²⁰ Rodas jautājums, vai vispār iespējams runāt par kontaktiem un kontaktzonām situācijā, kuru raksturo tik daudz neuzticēšanās un nodevības, tomēr šķiet, ka cilvēkiem šajā vardarbīgi sadalītajā pasaulē, par spīti visai nedrošībai, sastapšanās bija būtiski nepieciešama.

Ne visas daudzās un dažādās tikšanās ar Rietumu Baznīcu pārstāvjiem, ko piedzīvoja LELB vadītāji, bija vienlīdz nozīmīgas un atstāja paliekamas pēdas. Var novērot, ka attiecības starp LELB un Skandināvijas un Vācijas Federatīvās Republikas luteriskajām baznīcām bija ciešākas nekā ar citām Rietumeiropas valstu baznīcām; arī kontakti ar Igaunijas, Lietuvas un Vācijas Demokrātiskās Republikas baznīcām bija intensīvāki nekā ar pārējo padomju republiku un satelītvalstu baznīcām. LELB vadītāju sarakste ar minēto valstu baznīcu vadītājiem stila un satura ziņā būtiski atšķiras no sarakstes ar pārējo baznīcu pārstāvjiem. Korespondence ar Francijas, Anglijas, Nīderlandes u.c. baznīcu vadītājiem bija nenozīmīga ne vien apjoma, bet arī satura ziņā, – parasti tai bija informatīvs un formāls raksturs – sarakste par ieplānotajām konferencēm un vizītēm, Ziemassvētku un Lieldienu apsveikumi, pateicības vēstules pēc vizītēm u.tml. Lai gan visa korespondence ir samērā atturīga un formāla, atšķirības ir acīmredzamas. Sarakstē ar amatbrāļiem Skandināvijā, it īpaši Zviedrijā un Somijā, var manīt dedzīgu vēlēšanos saglabāt vēsturiskās attiecības. Piemēram pāris fragmentu no vēstulēm, kas rakstītas 1963. gadā, kad tikko pirms dažiem gadiem LELB bija izveidojušies pastāvīgi kontakti ar Rietumu baznīcām, un 1969. gadā, kad Padomju Savienība bija uzsākusi aktīvāku darbību starptautisko attiecību nostiprināšanas jomā, kas pavēra plašākas ceļošanas un delegāciju apmaiņas iespējas.

1963. gadā Latvijas arhibīskaps Gustavs Tūrs rakstīja Zviedrijas arhibīskapam Gunnaram Hultgrēnam:

“Es esmu stingri pārliecināts, ka šīs draudzīgās jūtas un attiecības pastāvēs arī nākotnē; šeit savu ieguldījumu jau ir devušas tikšanās Parīzē un Nīborgā, un kas vēl varētu tikt nostiprinātas šajā vasarā ar atkalredzēšanos pie Jums Stokholmā jūlija beigās un augusta sākumā Pasaules Luterāņu Federācijas IV asamblejā Helsinkos, uz ko es raugos ar priecīgu ilgošanos.”²¹

LELB vadība tātad centās izmantot jauniegūtās iespējas (ko pavēra tās uzņemšana PBA 1961. un PLF – 1963. gadā), lai atjaunotu un paplašinātu iesaldētos kontaktus ar agrākajām partnerbaznīcām. 1969. gadā rakstītā arhibīskapa vietas izpildītāja Viktora Ozoliņa vēstule zviedru mācītājam Henrikam Svenungsonam ir vēl konkrētāka:

“Vēsturiskā skatījumā LELB ir senām tradīcijām saistīta ar Zviedrijas Baznīcu, no kam tā atļaujas cerēt, ka nupat ir pienācis īstais brīdis par jaunu apstiprināt un atjaunot kristīgās un brālīgās saites starp mūsu Baznīcām.”²²

Šajā vēstulē ir runa par jaunievēlētā LELB arhibīskapa ievēšanu amatā. LELB konsistorija vēlējās, lai šo ceremoniju izpildītu Zviedrijas arhibīskaps Rubens Josefsons (*Josephson*). Ja paturam vērā faktu, ka pirmo LELB bīskapu amatā ieveda tieši Zviedrijas Baznīcas arhibīskaps, kļūst skaidrs, ka minētais lūgums ietver ko būtiskāku par vienkāršu starptautisku sadarbību. LELB vadītājiem bija būtiski aktualizēt vēl vienu notikumu, kas palīdzētu tālāk attīstīt stāstu par Latvijas un Zviedrijas Baznīcas īpašajām attiecībām. 1950. gadu beigās–60. gadu sākumā saistība starp abām Baznīcām tika aprakstīta šādi:

“(..) Zviedrijas evaņģēliski luteriskā Baznīca var tikt uzlūkota ne vien kā draudzīga māsu Baznīca, bet zināmā mērā pat kā māte, jo, pateicoties tās gādībai savā laikā, mums ir Dieva Vārds – Bībele mūsu dzimtajā latviešu valodā.”²³

Ar laiku radās nepieciešamība šajā stāstā ieviest jaunu dimensiju, un jaunā bīskapa ievēšana amatā bija tam piemērots gadījums. Šķiet, ka LELB vadītājiem šis notikums likās ļoti nozīmīgs, ja ne pat simbolisks. Jaunievēlētais arhibīskaps Jānis Matulis rakstīja bīskapam Svenam Danellam:

“(..) gribu pievērst Jūsu uzmanību gana zizlim, ko Jūs man pasniegsiet kā pēdējo. Gana zizlim Latvijas ev.lut. Baznīcā ir vēsturiska nozīme. Šo zizli svētigais arhibīskaps DD N. Sēderblūms 1922. gadā atveda no Zviedrijas kā amatā ievēšanas dāvanu pirmajam Latvijas bīskapam D. K. Irbem. Pēc bīskapa Irbes amata laika beigām šis zizlis nenonāca nākamā bīskapu (Dr. T. Grīnberga (†), G.Tūra, *emer.*) īpašumā, un tikai tagad pēc aptuveni 40 gadiem 14. septembrī es lūdzu Jūs šo zizli man uzticēt, lai šādi apliecinātu draudzīgās un vēsturiskās tradīcijas mūsu Baznīcu starpā.”²⁴

Lai gan piemēri no sarakstes ar Zviedrijas Baznīcu ir salīdzinoši emocionālāki un izteiksmīgāki, līdzīgu intenci var vērot arī kontaktos ar citu Baltijas un Skandināvijas baznīcu darbiniekiem. Stāsti par LELB sākumiem, t. i., par Pirmās republikas laiku un piederību Baltijas jūras reģionam, bija diezgan nozīmīgi. Lai šīs attiecības uzturētu un pilnveidotu, baznīcas izmantoja gan tās iespējas, kas radās sakarā ar līdzdalību dažādās starptautiskās organizācijās, gan arī pašas meklēja iemeslus, lai

satiktos. Līdz ar to kopš 60. gadiem var novērot regulārus un īpašus kontaktus starp Baltijas jūras reģiona baznīcām. Lai gan Reliģijas lietu padomes pilnvarotie Latvijas PSR un Lietuvas PSR iebilda, daži topošie Lietuvas luteriskās Baznīcas mācītāji mācījās teoloģiskajā seminārā Rīgā laikā, kad Lietuvā bija aizliegts organizēt jaunu garīdznieku apmācību;²⁵ baltvācu izcelsmes Vācijas Baznīcas darbinieki privātos braucienos uz Latviju nogādāja *Martin-Luter-Bund*, *Gustav-Adolf-Werk*, Vācijas Evaņģēliskās Baznīcas (VFR) un starptautisko organizāciju sarūpēto finansiālo palīdzību Latvijas garīdzniekiem,²⁶ – un tie ir tikai daži piemēri no šīs ciešās, neoficiālās un nozīmīgās baznīcu sadarbības.

Latvijas evaņģēliski luteriskā Baznīca un robežas

Lai gan visas trīs Baltijas republikas atradās Padomju Savienībā, tās sevi izjuta kā “rietumnieciskas”, atšķirīgas no pārējām padomju republikām. Tieši tāpat tās arī tika uztvertas: Padomju Savienībā Baltiju uzlūkoja kā “mūsu ārzemes”;²⁷ Amerikas un padomju garīdznieku tikšanās laikā ASV 1956. gadā amerikāņu puse kritizēja Latvijas un Igaunijas republiku faktisko atkarību no Padomju Savienības.²⁸ Dzīves un sabiedrības “rietumniecisko” noskaņu bija iespējams sajust emocionālā un ikdienas līmenī, – to liecina no Padomju Savienības tālākiem apgabaliem Latvijā ieceļojušo t. s. Krievijas vāciešu atmiņas.²⁹

Arī Baznīcas kontekstā bija vērojama šī norobežošanās. Pirmkārt, tā izpaudās LELB attiecībās ar Krievijas Pareizticīgo Baznīcu: lai gan tieši tajā laikā pasaulē norisinājās īpaši intensīvs dialogs starp abām konfesijām – LELB un Krievijas Pareizticīgo Baznīcu –, tām ārpus oficiālajiem kontaktiem cīņas par mieru ietvaros nebija nekādas intereses vienai par otru. Otrkārt, LELB deva savu ieguldījumu arī nacionālo robežu nostiprināšanā, sākotnēji varbūt pat neapzināti, taču 80. gadu beigās nacionālie jautājumi jau bija kļuvuši par Baznīcas politikas sastāvdaļu.³⁰ Tā kā lielākā daļa mācītāju un draudžu locekļu bija uzauguši un savu izglītību ieguvuši starpkaru periodā, valsts (nacionālās) Baznīcas ideja viņiem nebija sveša. Lai gan Baznīcu šādā formā iztēloties vairs nebija iespējams, turklāt sevi par piederīgiem luteriskajai Baznīcai atzina tikai niecīga sabiedrības daļa, ļaužu apziņā joprojām bija palicis vecais princips: būt latvietim nozīmē būt luterānim. Un luterānis latvietis jutās vairāk saistīts ar Rietumu kultūru nekā ar Krieviju vai Padomju Savienību. Kā jau minēts, stāsti, uz kuriem pamatā balstījās kontaktzona *Baltijas jūras reģions*, lielā mērā balstījās uz atmiņām par Pirmo republiku, līdz ar to centieni norobežoties no krieviskā un pareizticības un atvērt robežas (kaut arī tikai daļēji un vairāk garīgi) pretī agrākajiem partneriem bija diezgan pašsaprotami un būtiski.

Tomēr pastāvēja robežas, kuras nekādi nevarēja ignorēt, – piemēram, valsts robežas. Latvija un LELB atradās Padomju Savienībā, un ar to bija jārēķinās: robežas starp Padomju Savienību un Rietumiem, kā arī robežas starp ateistisko ideoloģiju un kristietību, bija novilkta ļoti stingri. Tomēr, kā to izteicis LELB mācītājs Modris Plāte, “[Latvijas luteriskās] Baznīcas vadītāji domāja: mēs būsīm gudrāki, – mēs iedosim velnam mazo pirkstiņu un saņemsim pretī ko tādu, kas noderēs visai Baznīcai”.³¹ Kas ar to domāts?

Tas ir jautājums par ideoloģiskajām robežām. LELB iesaistījās ideoloģiski iekrāsotā kontaktzonā ar padomju valsti (*Cīņa par mieru*), lai rastu iespēju pārvarēt valsts un Austrumu–Rietumu robežu. Valsts izmantoja Baznīcu, lai veiksmīgāk varētu

izplatīt Rietumos savu propagandu, Baznīca savukārt līdz ar to saņēma atļauju atvērt garīgo semināru, varēja izdot gadagrāmatu, dziesmu lapiņas, vienreiz pat iespiest Jauno Derību un Dziesmu grāmatu (kaut necīgā apjomā). Tie nebija lieli sasniegumi, tomēr vairāk kā nekas. Taču problēma pastāvēja apstākļi, ka “pamazām tā pirkstiņa došana pārvērtās par lielākiem zaudējumiem, ko neviens pat nepamanīja”.³² LELB vadītāji tomēr nespēja (pietiekami) norobežoties no valsts ideoloģijas, un tā lielā mērā iespaidoja Baznīcas identitāti. Īpaši izteiksmīgs piemērs tam ir konflikts starp LELB vadību un grupu “Atdzimšana un atjaunošanās” 80. gados, kura gaitā diezgan labi var pamanīt gadu desmitus ilgās valsts un Baznīcas sadarbības ietekmi.

Jau tika pieminētas priekšrocības, ko Baznīca ieguva, sastrādājoties ar valsti, un oficiālajā Baznīcas politikas un vadības līmenī nekas daudz vairāk arī nav konstatējams, – ja nu vienīgi vēl atļauja saņemt no ārzemēm teoloģisko literatūru, materiāla palīdzība dažiem mācītājiem, 80. gadu beigās – finansiāls atbalsts dažiem projektiem (piemēram, garīgā semināra telpu remontam), ārzemju komandējumi. Taču šiem kontaktiem bija vēl kāda dimensija, par kuru liecina necīgs skaits subjektīvu avotu – personiskā dimensija, kura noteikti jāņem vērā. Savā ziņojumā par ceļojumu uz Latviju Hannoveres zemes baznīcas (Vācija) mūzikas direktors Johanness Baumans rakstīja: “Es gribētu, cik tas ir manos vātajos spēkos, viņam [LELB mācītājam Ērikam Mesteram – Z.M.] palīdzēt viņa ceļā. Mums ir ļoti labas, draudzīgas attiecības. Man šķiet, ka viņš ikreiz par mūsu tikšanos no sirds priecājas.”³³ Un citā ziņojumā: “Kā viņš [Ēriks Mesters, tajā laikā jau arhibīskaps – Z. M.] pats izteicās, viņš jūtoties kā iespiests starp diviem dzirnakmeņiem. Viņam ir nepieciešama palīdzība, aizlūgumi un gudrs padoms.”³⁴ Turklāt šķiet, ka personiskās attiecības, kas bija izveidojušās regulārajās tikšanās reizēs, abām pusēm bija vienlīdz nozīmīgas.³⁵

Laikmetā, ko raksturoja norobežošanās un konfrontācija, vienlaikus var novērot vēlmi šo atšķirtību pārvarēt. Politiskajā jomā tā bija saistīta ar tiekšanos pēc lielākas ietekmes, kas bija nozīmīgi ne vien valstīm, bet arī baznīcām. Padomju ideologi baznīcas uzlūkoja kā vērtīgu darbarīku padomju propagandas izplatīšanā un iesaistīja tās vienā no saviem lielajiem projektiem – cīņā par mieru. Šo valsts un Baznīcas sadarbības veidu var aprakstīt kā kontaktzonu – konstrukciju, kuras ietvaros tika lūkots zināmā mērā mīkstināt kraso robežu starp divām naidīgām ideoloģijām. Šo kontaktzonu veidoja noteikts stāsts un valsts politika. Arī LELB bija iesaistīta šajā kontaktzonā, lai gan tās loma bija diezgan neliela. Sadarbība ar valsti tomēr pavēra LELB dažas iespējas, starp kurām viena no būtiskākajām bija pārtrūkušo kontaktu atjaunošana ar luteriskajām baznīcām *Baltijas jūras reģionā*. LELB kontaktiem ar Skandināvijas un Vācijas baznīcām bija svarīga loma Latvijas Baznīcas vadītāju paštēla un pašapziņas veidošanā: interese, pieņemšana, atsevišķos gadījumos pat draudzība no Rietumu kolēģu puses apstiprināja, ka viņi tomēr ir atšķirīgi, nepiederīgi padomju ideoloģijai un valstij. LELB sadarbība ar valsti tās piedāvātajā kontaktzonā pavēra LELB iespējas kaut nelielā mērā pārvarēt valsts robežas un tajā pašā laikā arī norobežoties no atsevišķām parādībām padomju valstī.

ATSAUCES

¹ Sarunas protokols 1955. gada 4. jūnijā. Krievijas Valsts arhīvs (GARF), 6991. fonds, 4. apraksts, 40. lieta, 7.–10. lpp.

- ² PSKP CK Pirmā sekretāra L. I. Brežņeva runa 1966. gada 29. martā. Citēts no: *Министерство иностранных дел СССР. За мир и безопасность народов. Документы внешней политики СССР 1966 год*. Москва: Издательство политической литературы, 1983, 1. gr., 32. lpp.
- ³ Sarunas protokols 1955. gada 4. jūnijā. Krievijas Valsts arhīvs (GARF), 6991. f., 4. apr., 40. l., 7.–10. lpp.
- ⁴ *Министерство иностранных дел СССР. За мир и безопасность народов. Документы внешней политики СССР 1966 год*. Москва: Издательство политической литературы, 1983, 1. gr., 68. lpp.
- ⁵ *Материалы XXVI съезда КПСС*. Москва: Издательство политической литературы, 1981, 26. lpp.
- ⁶ Holm, Ulla, Joenniemi, Pertti: "The Relationship between the North and the South: Towards a Europe of Mega-Regions?". In: Beltrán, Luis, Maestro, Javier, and Salo-Lee, Liisa (eds.), *European Peripheries in Interaction. The Nordic Countries and the Iberian Peninsula*. Alcalá University Press, Alcalá, 2002.
- ⁷ Turpat.
- ⁸ Ringmar, Erik: *Identity, interest and action. A cultural explanation of Sweden's intervention in the Thirty Years War*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- ⁹ Joenniemi, Pertti, Lehti, Marko: "The Nordic and the Northern: Torn Apart but Meeting Again?". In: Marko Lehti and David J. Smith (eds.), *Post-Cold War Identity Politics. Northern and Baltic Experiences*. Frank Cass, 2003.
- ¹⁰ Joenniemi, Pertti and Stålvant, Carl-Einar: "Baltic Sea Politics: Achievements and Challenges". In: Joenniemi, Pertti and Stålvant, Carl-Einar (eds.), *Baltic Sea Politics: Achievements and Challenges*. The Nordic Council, Stockholm, 1995.
- ¹¹ Holm und Joenniemi, op. cit.
- ¹² Шкаровский М. В.: *Русская православная церковь и Советское государство в 1943–1964 годах*. Санкт-Петербург, 1995, 44. lpp.
- ¹³ Par kolektīvo pasaules uztveri skat.: Berger, Peter L., Luckmann, Thomas. *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt aM: Fischer Taschenbuch Verlag, 1980.
- ¹⁴ LELB Konsistorijas arhīvs, arhibīskapa Jāņa Matuļa lieta.
- ¹⁵ Boyens, Armin: "Ökumenischer Rat der Kirchen und Evangelische Kirche in Deutschland zwischen West und Ost." In: Besier, Gerhard (ed.) *Nationaler Protestantismus und Ökumenische Bewegung. Kirchliches Handeln im Kalten Krieg (1945–1990)*. Berlin: Duncker&Humbolt 1999, 12–274 lpp., šeit: 39. lpp. sek.
- ¹⁶ Ķiploks, Edgars/Vasks, Jānis (eds.): *Sējējs un plauja*. Rīga: Svētdienas Rīts, 1999, 82.–86. lpp.
- ¹⁷ *Heinriha Vitrama (Heinrich Wittram) atmiņas, pierakstītas 17. okt. 2003.*
- ¹⁸ *Johannesa Ostveita (Johannes Oestveit) atmiņas, pierakstītas 25. okt. 2004.*
- ¹⁹ *Heinriha Vitrama (Heinrich Wittram) atmiņas, pierakstītas 17. okt. 2003.*
- ²⁰ *Martina Hībnera (Martin Hübner) atmiņas, pierakstītas 9. okt. 2003.*
- ²¹ LELB arhibīskapa Gustava Tūra vēstule Zviedrijas arhibīskapam Gunnaram Hultgrēnam, 1963. gada aprīlī. LELB Konsistorijas arhīvs.
- ²² Arhibīskapa vietas izpildītāja Viktora Ozoliņa vēstule mācītājam Henrikam Svenungsonam, 1969. gada 21. aprīlī. LELB Konsistorijas arhīvs.

- ²³ LELB arhibīskapa Gustava Tūra vēstule Zviedrijas arhibīskapam Gunnaram Hultgrēnam, 1963. gada aprīlī. LELB Konsistorijas arhīvs.
- ²⁴ LELB arhibīskapa Jāņa Matuļa vēstule Zviedrijas bīskapam Svenam Danellam, 1969. gada 21. augustā. LELB Konsistorijas arhīvs.
- ²⁵ Zikmane, Elīza: Valsts un Latvijas evaņģēliski luteriskās Baznīcas attiecības laika posmā no 1965.–1985. gadam. In: *Ceļš*, 53 (2001), 155. lpp.
- ²⁶ *Johannesa Baumana (Johannes Baumann) atmiņas, pierakstītas 15. sept. 2003; Klausa fon Aderkas (Claus v. Aderkas) atmiņas, pierakstītas 13. okt. 2003.*
- ²⁷ Smirnov, Dmitrii: "Sovietisation, Terror and Repression in the Baltic States in the 1940s and 1950s: The Perspective of contemporary Russian Society". Prezentēts: International Workshop "The Sovietisation of the Baltic States 1940–1956", 9–11 May, Haapsalu, Estonia.
- ²⁸ Krievijas Valsts jaunākās vēstures arhīvs (RGANI), 5. f., 33. apr., 22. l., 71.–74. lpp.
- ²⁹ *Vijas Kalniņas atmiņas, pierakstītas 3. nov. 2001*; skat. arī: Zikmane, Elīza: Valsts un Latvijas evaņģēliski luteriskās Baznīcas attiecības, 153. lpp.
- ³⁰ Skat. piem.: Kamergrauzis, Normunds (sast.) *Ieguvums manā dzīvē. Arhibīskapa Kārļa Gailīša pīmiņai*. Rīga: Svētdienas Rīts, 1996.
- ³¹ *Modra Plātes atmiņas, pierakstītas 12. nov. 2000.*
- ³² Turpat.
- ³³ Baumann, Johannes: *Riga Reise 1983*. Johannesa Baumanna personīgais arhīvs.
- ³⁴ Baumann, Johannes: *Vertraulicher Bericht über meine Reise nach Riga/Lettland vom 1.–15. Oktober 1987*. Johannesa Baumanna personīgais arhīvs.
- ³⁵ Wittram, Heinrich: *In der Freiheit bestehen. Evangelische Kirchen in den baltischen Ländern zwischen gestern und morgen*. Leipzig: Verlag des Gustav-Adolf-Werks 1999, 38. lpp.; *Reinera Rinnes atmiņas, pierakstītas 15. okt. 2003*; *Rainera Štāla (Rainer Stahl) atmiņas, pierakstītas 8. okt. 2003*; *Martna Hībnera (Martin Hübner) atmiņas, pierakstītas 9. okt. 2003*; *Johannesa Baumana (Johannes Baumann) atmiņas, pierakstītas 15. sept. 2003*; *Klausa fon Aderkas (Claus v. Aderkas) atmiņas, pierakstītas 13. okt. 2003.*

Summary

The article deals with the history of the Evangelical Lutheran Church of Latvia in the Soviet period in the context of international relations. The analysis explores different levels and aspects of those relations: aspirations of the Soviet Union of spreading its ideology in the west with the help of international politics that even involved exploitation of its ideological enemy – the church; interest of the western countries in establishing friendly relationships with the Soviet Union; and the attempts of the Lutheran churches in the Baltic Sea region to resume their historical ties which were cut after the World War II. The Evangelical Lutheran Church of Latvia chose to co-operate with the Soviet government on the terms of the latter in order to gain opportunities for communication with Christians from other countries. Those contacts helped the Lutheran Church of Latvia to cope with the ideological pressure of the Soviet rule.

Keywords: Church policy of the USSR, international church relations, the Baltic Sea region, Lutheran church.

LATVIJAS UNIVERSITĀTES RAKSTI
730. sējums, Teoloģija, 2008

Latvijas Universitātes Akadēmiskais apgāds
Baznīcas iela 5, Rīga, LV-1010
Tāl. 67034535